G. Reale – D. Antiseri

HISTÓRIA DA FILOSOFIA

5 Do Romantismo ao Empiriocriticismo

Apresentação

Existem teorias, argumentações e disputas filosóficas pelo fato de existirem problemas filosóficos. *Assim como na pesquisa científica idéias e teorias científicas são respostas a problemas científicos, da mesma forma, analogicamente, na pesquisa filosófica as* teorias filosóficas *são tentativas de solução dos* problemas filosóficos.

Os problemas filosóficos, portanto, existem, são inevitáveis e irreprimíveis; envolvem cada homem particular que não renuncie a pensar. A maioria desses problemas não deixa em paz: Deus existe, ou existiríamos apenas nós, perdidos neste imenso universo? O mundo é um cosmo *ou um* caos*? A história humana tem sentido? E se tem, qual é? Ou, então, tudo – a glória e a miséria, as grandes conquistas e os sofrimentos inocentes, vítimas e carnífices – tudo acabará no absurdo, desprovido de qualquer sentido? E o homem: é livre e responsável ou é um simples fragmento insignificante do universo, determinado em suas ações por rígidas leis naturais? A ciência pode nos dar certezas? O que é a verdade? Quais são as relações entre razão científica e fé religiosa? Quando podemos dizer que um Estado é democrático? E quais são os fundamentos da democracia? É possível obter uma justificação racional dos valores mais elevados? E quando é que somos racionais?*

Eis, portanto, alguns dos problemas filosóficos de fundo, que dizem respeito às escolhas e ao destino de todo homem, e com os quais se aventuraram as mentes mais elevadas da humanidade, deixando-nos como herança um verdadeiro patrimônio de idéias, que constitui a identidade e a grande riqueza do Ocidente.

A história da filosofia é a história dos problemas *filosóficos, das* teorias *filosóficas e das* argumentações *filosóficas. É a história das* disputas *entre filósofos e dos* erros *dos filósofos. É sempre a história de novas tentativas de versar sobre questões inevitáveis, na esperança de conhecer sempre melhor a nós mesmos e de encontrar orientações para nossa vida e motivações menos frágeis para nossas escolhas.*

A história da filosofia ocidental é a história das idéias que informaram, ou seja, que deram forma à história do Ocidente. É um patrimônio para não ser dissipado, uma riqueza que não se deve perder. E exatamente para tal fim os problemas, as teorias, as argumentações e as disputas filosóficas são analiticamente explicados, expostos com a maior clareza possível.

* * *

Uma explicação que pretenda ser clara e detalhada, a mais compreensível na medida do possível, e que ao mesmo tempo ofereça explicações exaustivas comporta, todavia, um "efeito perverso", pelo fato de que pode não raramente constituir um obstáculo à "memorização" do complexo pensamento dos filósofos.

Esta é a razão pela qual os autores pensaram, seguindo o paradigma clássico do Üeberweg, *antepor à exposição analítica dos problemas e das idéias dos diferentes filósofos uma* síntese *de tais problemas e idéias, concebida como instrumento didático e auxiliar para a* memorização.

* * *

Afirmou-se com justeza que, em linha geral, um grande filósofo é o gênio de uma grande idéia: Platão e o mundo das idéias, Aristóteles e o conceito de Ser, Plotino e a concepção do Uno, Agostinho e a "terceira navegação" sobre o lenho da cruz, Descartes e o "cogito", Leibniz e as "mônadas", Kant e o transcendental, Hegel e a dialética, Marx e a alienação do trabalho, Kierkegaard e o "singular", Bergson e a "duração", Wittgenstein e os "jogos de linguagem", Popper e a "falsificabilidade" das teorias científicas, e assim por diante.

Pois bem, os dois autores desta obra propõem um léxico filosófico, *um* dicionário dos conceitos fundamentais *dos diversos filósofos, apresentados de maneira didática totalmente nova. Se as sínteses iniciais são o instrumento didático da* memorização, *o léxico foi idealizado e construído como instrumento da* conceitualização; *e, juntos, uma espécie de chave que permita entrar nos escritos dos filósofos e deles apresentar interpretações que encontrem pontos de apoio mais sólidos nos próprios textos.*

* * *

Sínteses, análises, léxico ligam-se, portanto, à ampla e meditada escolha dos textos, pois os dois autores da presente obra estão profundamente convencidos do fato de que a compreensão de um filósofo se alcança de modo adequado não só recebendo aquilo que o autor diz, mas lançando sondas intelectuais também nos modos e nos jargões específicos dos textos filosóficos.

* * *

Ao executar este complexo traçado, os autores se inspiraram em cânones psico pedagógicos precisos, a fim de agilizar a memorização das idéias filosóficas, que são as mais difíceis de assimilar: seguiram o método da repetição de alguns conceitos-chave, assim como em círculos cada vez mais amplos, que vão justamente da síntese à análise e aos textos. Tais repetições, repetidas e amplificadas de modo oportuno, ajudam, de modo extremamente eficaz, a fixar na atenção e na memória os nexos fundantes e as estruturas que sustentam o pensamento ocidental.

* * *

Buscou-se também oferecer ao jovem, atualmente educado para o pensamento visual, tabelas que representam sinoticamente mapas conceituais.

Além disso, julgou-se oportuno enriquecer o texto com vasta e seleta série de imagens, que apresentam, além do rosto dos filósofos, textos e momentos típicos da discussão filosófica.

* * *

Apresentamos, portanto, um texto científica e didaticamente construído, com a intenção de oferecer instrumentos adequados para introduzir nossos jovens a olhar para a história dos problemas e das idéias filosóficas como para a história grande, fascinante e difícil dos esforços intelectuais que os mais elevados intelectos do Ocidente nos deixaram como dom, mas também como empenho.

Giovanni Reale – Dario Antiseri

Índice geral

Quinta parte

A FILOSOFIA NA FRANÇA E NA ITÁLIA NA ERA DA RESTAURAÇÃO

Sexta parte

O POSITIVISMO NA CULTURA EUROPÉIA

Sétima parte

O DESENVOLVIMENTO DAS CIÊNCIAS NO SÉCULO XIX, O EMPIRIOCRITICISMO E O CONVENCIONALISMO

Índice de nomes*

* Neste índice:
- reportam-se em versalete os nomes dos filósofos e dos homens de cultura ligados ao desenvolvimento do pensamento ocidental, para os quais indicam-se em negrito as páginas em que o autor é tratado de acordo com o tema, e em itálico as páginas dos textos;
- reportam-se em itálico os nomes dos críticos;
- reportam-se em redondo todos os nomes não pertencentes aos agrupamentos precedentes.

T

V

W

Índice de conceitos fundamentais

QUINTO VOLUME

DO ROMANTISMO AO EMPIRIOCRITICISMO

PRIMEIRA PARTE

O MOVIMENTO ROMÂNTICO E A FORMAÇÃO DO IDEALISMO

"Um deus é o homem quando sonha, um mendigo quando reflete".

Friedrich Hölderlin

"Sucedeu que alguém levantou o véu da deusa de Sais.
E o que viu?
Viu – maravilha das maravilhas – a si mesmo".

Novalis

"Em todas as coisas está presente o eterno".

Wolfgang Goethe

"Pode ser artista apenas aquele que tem uma religião própria, ou seja, uma intuição do infinito".

Friedrich Schlegel

Gênese e características essenciais do romantismo

I. O "Sturm und Drang"

• Antes da difusão da mudança radical promovida pela Revolução Francesa de 1789, na Alemanha a têmpera cultural registrou entre 1770 e 1780 as primeiras clamorosas modificações que sobre a passagem do século teriam levado gradualmente à superação total do iluminismo e à afirmação do romantismo.

Um novo clima cultural
→ § 1

• O movimento que promoveu tal reviravolta foi o *Sturm und Drang* ("Tempestade e ímpeto"), cujas posições e idéias de fundo eram:

a) a natureza, entendida como força onipotente e criadora de vida;

b) o gênio, como força originária que cria analogamente à natureza e é regra de si mesmo;

c) o panteísmo, que começa a se contrapor à concepção iluminista da divindade como razão suprema;

d) o sentimento pátrio, expresso no ódio pelo tirano, na exaltação da liberdade e no desejo de infringir convenções e leis exteriores;

e) a predileção pelos sentimentos fortes e pelas paixões impetuosas.

O Sturm und Drang *e sua difusão*
→ § 2-3

Quem deu sentido e importância supranacional ao *Sturm und Drang* foram principalmente Goethe, Schiller e os filósofos Jacobi e Herder com sua primeira produção poética e literária.

1 As premissas históricas

Talvez nunca tenha acontecido de o fim de um século e o início de outro serem marcados por mudanças tão radicais e tão claras como as mudanças que caracterizam os últimos anos do século XVIII e os primeiros anos do século XIX.

No campo sociopolítico houve acontecimentos destinados a imprimir novo rumo à história. Em 1789, explodiu a Revolução Francesa entre o entusiasmo dos intelectuais mais iluminados de todas as nações européias. Rapidamente, porém, a Revolução apresentou reviravolta que colheu todos de surpresa. Em 1792, foi derrubada a monarquia na França e proclamada a República. Em 1793, o rei foi condenado ao patíbulo. A partir de agosto de 1793, teve início o grande Terror, que produziu milhares de vítimas. A guilhotina (antigo instrumento de execução capital, oportunamente modificado pelo médico Guillotin, membro da Constituinte, a fim de torná-lo mais rápido e funcional) tornou-se símbolo sinistro de morte, que punha fim às grandes esperanças filantrópicas, humanitárias e pacifistas acesas pelo século das "luzes".

A ascensão napoleônica, que culminou em 1805 com a proclamação do Império, e as campanhas militares, que puseram a Europa sob ferro e fogo e subverteram toda a estrutura política e social do velho continen-

te, instaurando novo despotismo, fizeram ruir por terra todos os resíduos de esperanças iluministas que ainda restavam.

Todavia, antes mesmo que explodisse a Revolução na França, na década transcorrida entre 1770 e 1780, a intempérie cultural registrava na Alemanha as primeiras modificações de vulto que, a médio prazo, na passagem do século, levariam à superação total do Iluminismo. O movimento que produziu tais modificações nessa década ficou conhecido sob o nome de *Sturm und Drang*, que significa "Tempestade e assalto" ou, melhor ainda, "Tempestade e ímpeto". A denominação deriva do título de drama escrito em 1776 por um dos expoentes do movimento, Friedrich Maximilian Klinger (1752-1831), e parece ter sido usada pela primeira vez por A. Schlegel para designar todo o movimento no início do século XIX.

Os dois termos provavelmente devem ser entendidos como hendíadis, ou seja, como dois termos que expressam conceito único com duas palavras; assim, o sentido deveria ser "ímpeto tempestuoso", "tempestade de sentimentos", "efervescência caótica de sentimentos". (O título original dado por Klinger ao seu drama era *Wirrwarr,* ou seja, "confusão caótica".)

2 As idéias e as características de fundo do "Sturm und Drang"

Eis as posições e as idéias de fundo desse movimento:

a) A natureza é redescoberta, exaltada como força onipotente e vital.

b) Relaciona-se estreitamente com a natureza o "gênio", entendido como força originária; o gênio cria analogamente à natureza e, portanto, não extrai suas regras do exterior, mas ele próprio é regra.

c) À concepção deísta da divindade como intelecto ou razão suprema, própria do Iluminismo, começa a se contrapor o panteísmo, ao passo que a religiosidade assume novas formas que, em seus pontos extremos, se expressam no titanismo paganizante do *Prometeu* de Goethe ou no titanismo cristão da santidade e do martírio de certas personagens de Michael Reinhold Lenz (1751-1792).

d) O sentimento pátrio se expressa no ódio ao tirano, na exaltação da liberdade e no desejo de infringir convenções e leis externas.

Caspar David Friedrich (1774-1840), "Abadia no bosque de carvalhos" (Berlim, Staatliche Schlösser und Gärten). Este quadro apresenta bem o clima espiritual do romantismo em seus aspectos de sentimento de "pânico" da natureza, predileção pelas tonalidades crepusculares e noturnas, senso do mistério, revalorização da religião.

Caspar David Friedrich, "Um homem e uma mulher diante da lua" (Berlim, Staatliche Museen). Este quadro exprime certo clima intelectual e certa atmosfera espiritual do romantismo (em clara antítese com o Iluminismo), que trazem em primeiro plano os misteriosos encantamentos das sombras noturnas, com suas evocações e com a inspiradora atmosfera "lunar", juntamente com a nostalgia que suscita (recordemos os poetas Novalis e Hölderlin). Os dois personagens que contemplam a lua, assim como Friedrich os representa, exprimem de modo verdadeiramente emblemático, como os estudiosos bem salientaram, a "romântica fuga do espírito, para além daquilo que vemos".

e) Apreciam-se os sentimentos fortes e as paixões calorosas e impetuosas.

3 Gênese e difusão do movimento

Esse movimento foi influenciado por alguns poetas ingleses, como James Macpherson (1736-1796), que publicara *Fragmentos de poesia antiga*, atribuindo-os a Ossian, bardo antigo. Além da poesia ossiânica, também houve influência da redescoberta de Shakespeare, autor sobre o qual Lessing já chamara a atenção dos alemães. E Rousseau também causara grande impressão, seja com seu novo sentimento da natureza, seja com sua nova pedagogia, seja ainda com suas idéias políticas (o Estado como "contrato social"). Entre os escritores de língua alemã, além do já citado Lessing, influenciou os *Stürmer* sobretudo o poeta Friedrich Gottlieb Klopstock (1724-1803), com sua valorização do sentimento.

O *Sturm und Drang* teria apresentado influência bastante escassa se houvesse sido constituído apenas por figuras como a de Klinger (que terminou sua vida aventurosa como general do exército russo) ou a de Lenz (que morreu louco na Rússia, em plena miséria), que deixaram herança literária de parco valor. Quem deu sentido e relevância histórica e supranacional ao *Sturm* foram ninguém mais que Goethe, Schiller e os filósofos Jacobi e Herder, com sua primeira produção poética e literária. Pode-se dizer, aliás, que as fases mais significativas do movimento têm exatamente Goethe por protagonista, primeiro em Estrasburgo e depois em Frankfurt. Com a transferência de Goethe para Weimar (1775), começa a fase de declínio do movimento.

II. O papel desempenhado pelo classicismo em relação ao "Sturm und Drang" e ao romantismo

• Em outra vertente, o novo classicismo surgido com Johann Winckelmann (1717-1768) agiu como corretivo para a confusão e o caos dos *Stürmer*, impondo-se pouco a pouco como um dos pólos dialéticos do romantismo. Conforme Winckelmann, o único caminho para se tornar grandes é a imitação dos antigos, que consiste em readquirir o olho dos antigos: neste sentido, a imitação do "clássico" leva não só à natureza, mas também à idéia, que é uma "natureza superior"; o verdadeiro artista moderno descobre as belezas naturais, ligando-as com o belo perfeito e, com o auxílio das forças sublimes nele inerentes, torna-se regra para si mesmo. O neoclassicismo aspirava, portanto, a mudar a natureza em forma e a vida em arte, não repetindo, mas renovando aquilo que os gregos fizeram.

O caminho para a grandeza é a imitação dos antigos → *§ 1-2*

• Em perspectiva romântica, os aspectos importantes do classicismo foram:

a) a medida, o limite e o equilíbrio como marca do clássico (o movimento romântico nasceu justamente do impacto entre a impetuosidade do *Sturm und Drang* e o limite do clássico;

b) o "renascimento" dos gregos, essencial também na filosofia, além de na arte.

Importância do renascimento do clássico → *§ 3*

1 O "Sturm und Drang" como prelúdio do romantismo

O *Sturm und Drang* foi comparado por alguns estudiosos a uma espécie de revolução que antecipou verbalmente em terras germânicas aquilo que, pouco depois, seria a Revolução Francesa no campo político. Por outros estudiosos, ao contrário, foi considerado como uma espécie de reação antecipada à própria Revolução, enquanto se apresentou como reação *contra o Iluminismo*, do qual a Revolução Francesa foi a coroação.

Com efeito, como já se observou, trata-se da reação do espírito alemão depois de séculos de torpor, e do ressurgimento de algumas atitudes peculiares à alma germânica. Portanto, encontramo-nos diante de um *prelúdio do romantismo*, ainda que desalinhado e imaturo.

O historiador da filosofia G. de Ruggiero expressou essa visão de modo particularmente feliz: "As manifestações do *Sturm und Drang* apresentam, em estado fluido e incandescente, *o metal bruto que seria forjado pela arte e pela filosofia alemã*". E continua: "Com efeito, a importância do *Sturm* não é a de episódio isolado e circunscrito, e sim a de uma expressão espiritual coletiva de todo um povo. Não apenas os Klinger e os Lenz, mas também os Herder, os Schiller e os Goethe (aos quais se poderia acrescentar o próprio Jacobi) passaram pelo *Sturm:* os primeiros se detiveram nele e, por isso, logo foram ultrapassados; os outros, ao contrário, conseguiram dar forma ao informe, ordem e disciplina ao conteúdo caótico da própria natureza. Para nós, a experiência destes últimos é particularmente importante, porque nos permite estudar nos próprios indivíduos duas fases sucessivas e opostas do mesmo processo histórico. Não se trata apenas de um modo figurado de dizer que o

Sturm representa a juventude desordenada, e o classicismo a composta e serena maturidade da alma alemã: o *Sturm* é realmente a juventude de Herder e de Goethe, que se ergue qual símbolo da juventude de todo o povo, e a vitória sobre ele tem significado pessoal que dá fundamento mais íntimo e sólido à crise da alma coletiva".

Esse trecho acena ao classicismo, que agiu como corretivo da descompostura e do caos dos *Stürmer.* Com efeito, o classicismo tem grande importância na formação do espírito da época que começamos a estudar e, pouco a pouco, se impõe não apenas como antecedente, mas como componente do próprio romantismo ou até como um de seus pólos dialéticos. Por isso, devemos falar dele, ainda que de modo sucinto.

2 O novo sentido do clássico e da imitação dos clássicos

É claro que o culto ao clássico não era estranho ao século XVIII iluminista. Mas tratava-se de um "clássico" de modismo, ou seja, de um *clássico repetitivo* e, portanto, privado de alma e de vida. Mas, em seus escritos sobre a arte antiga, publicados entre 1755 e 1767, Johann Winckelmann (1717-1768) já lançava as premissas para a superação dos limites do classicismo como mera repetição passiva do antigo.

Na realidade, à primeira vista, uma de suas máximas parece até afirmar o contrário: "Para nós, o único caminho para nos tornarmos grandes e, se possível, *inimitáveis,* é *a imitação dos antigos".*

Mas essa "imitação" que torna "inimitáveis" consiste em *readquirir o olhar dos antigos,* aquela visão que Michelangelo e Rafael souberam readquirir, e que lhes permitiu buscar "o bom gosto em sua fonte" e redescobrir "a norma perfeita da arte".

É claro, então, que para Winckelmann a "imitação" do clássico, entendida nesse sentido, leva não apenas à natureza, mas também além da própria natureza, ou seja, à idéia: "Os conhecedores e os imitadores das obras gregas encontram nessas obras-primas não somente o mais belo aspecto da natureza, como também *mais do que a natureza,* isto é, certas belezas ideais dela, que [...] foram compostas por figuras criadas somente no intelecto".

Essa idéia é "uma natureza superior", ou seja, é a verdadeira natureza. Sendo assim, podemos compreender muito bem estas importantes conclusões de Winckelmann: "Se o artista se baseia em tais fundamentos e faz com que sua mão e seu sentimento se guiem pelas normas gregas da beleza, encontra-se no caminho que o levará sem falha à imitação da natureza. Os conceitos de unidade e de perfeição da natureza dos antigos purificarão suas idéias sobre a essência desligada de nossa natureza e as tornarão mais sensíveis. Descobrindo as belezas da nossa natureza, ele saberá *relacioná-las com o belo perfeito* e, *com a ajuda das formas sublimes, sempre presentes para ele, o artista tornar-se-á norma para si mesmo".*

Esse é o ponto de partida do neoclassicismo romântico. Como explica muito bem L. Mittner (insigne historiador da literatura alemã), ele "deveria ter-se formado organicamente da cultura alemã, como, segundo Winckelmann, se formara organicamente o classicismo grego; ou seja, havia a aspiração a um classicismo que não fosse cópia e repetição, e sim misteriosa e miraculosa palingenesia dos valores supremos da antiguidade". O "renascimento do clássico" *no* espírito alemão e *do* espírito alemão, graças à perene juventude da natureza e do espírito: essa seria a suprema aspiração de muitos escritores. Como escreve ainda Mittner: "Excetuando-se pouquíssimas de suas realizações supremas, todo o classicismo alemão oscilaria entre duas tendências opostas: imitação mecânica da arte grega, isto é, mais arte classicista do que substancialmente clássica, e aspiração a novo e genuíno classicismo, inspirado pelo espírito grego, mas surgido de evolução orgânica do espírito alemão". Assim, o neoclassicismo aspirava a transformar a natureza em forma e a vida em arte, não *repetindo,* mas *renovando* o que os gregos haviam feito.

3 A importância do renascimento do clássico na arte e na filosofia dos românticos

Ainda há dois pontos muito importantes a destacar.

Em primeiro lugar, devemos notar o tipo de influência que o classicismo exerceu

sobre os melhores representantes do *Sturm*, influência a que já acenamos. A marca do clássico é a "medida", o "limite", o "equilíbrio".

Herder, Schiller e Goethe procuraram precisamente organizar as decompostas forças do *Sturm und Drang* em função dessa ordem e dessa medida. E foi precisamente desse impacto entre a tempestuosidade e impetuosidade do *Sturm* e o "limite", que é elemento característico do clássico, que nasceu o momento especificamente romântico.

Em segundo lugar, devemos notar que a redescoberta dos gregos, além da arte, seria essencial também na filosofia: Schleiermacher traduziria os diálogos platônicos e os reintroduzirá no âmago do discurso filosófico; Schelling retomará de Platão conceitos fundamentais como a teoria das idéias e a concepção da alma do mundo; Hegel elaborará grandioso sistema precisamente graças à redescoberta do antigo sentido clássico da "dialética", com o acréscimo da novidade do elemento que ele chama de "especulativo", como veremos. E muito obteria do seu constante colóquio com os filósofos gregos, não apenas do colóquio com os grandes pensadores consagrados por tradição bimilenar, mas também do diálogo com os pré-socráticos, particularmente, por exemplo, com Heráclito, do qual utilizou quase todos os fragmentos em sua *Lógica*.

Sem o componente clássico, portanto, não se explicariam a poesia nem a filosofia da nova época.

Com o que dissemos, já dispomos dos elementos que nos permitem determinar os traços essenciais do romantismo.

Caspar David Friedrich, "Viandante sobre o mar de névoa" (Hamburgo, Kunsthalle). Friedrich exprime aqui de modo emblemático a figura de um homem que encarna a romântica Wanderung *(o vagar pelo mundo), impelido pelo desejo indefinível de aproximar-se do infinito, de inserir-se na natureza em um abraço quase cósmico.*

III. A complexidade do fenômeno romântico e suas características essenciais

• Mesmo na complexidade extrema do fenômeno romântico, é possível distinguir em seu interior uma série de perspectivas e de categorias que definem os traços essenciais.

A gênese do termo "romântico" *→ § 1-2*

• A palavra "romântico" aparece pela primeira vez na Inglaterra, pela metade do século XVII, para designar o fabuloso, o extravagante, o fantástico e o irreal. Gradualmente, o termo "romantismo" passou a indicar o renascer do instinto e da emoção, sufocados pelo racionalismo prevalente no século XVIII.

O quando e o onde *→ § 3*

• Do ponto de vista historiográfico e geográfico, o romantismo designa o movimento espiritual que, envolvendo não só a poesia e a filosofia, mas também as artes figurativas e a música, desenvolveu-se na Europa entre o fim do século XVIII e a primeira metade do século XIX. A partir da Inglaterra, o movimento se expandiu em toda a Europa, na França, na Itália, na Espanha, mas a manifestação paradigmática do romantismo foi em todo caso a que surgiu na passagem entre o século XVIII e o século XIX na Alemanha.

A categoria psicológica *→ § 4*

• Na sensibilidade romântica dominou o amor da irresolução e das ambivalências, dos sentimentos de preocupação e inquietação que se comprazem de si e se exaurem em si mesmos. O termo mais típico para indicar esses estados de ânimo foi *Sehnsucht* ("anseio"): um desejo que jamais pode alcançar sua própria meta, porque não a conhece e não quer ou não pode conhecê-la: um desejo de desejar, um desejo que é sentido como inextinguível e que justamente por isso encontra em si a própria satisfação.

• Eis em síntese as idéias fundamentais do romantismo.

a) A *Sehnsucht* é desejo irrealizável porque aquilo que anseia é o infinito, que é o sentido e a raiz do finito; sobre este ponto tanto a filosofia como a poesia estão absolutamente de acordo: a filosofia deve captar e mostrar a ligação do infinito com o finito, enquanto a arte deve realizá-lo: a obra de arte é o infinito que se manifesta no finito.

Motivos de fundo do romantismo *→ § 5*

b) A natureza, subtraída inteiramente da concepção mecanicista-iluminista, entende-se como vida que cria eternamente, como grande organismo do todo afim ao organismo humano: a natureza é jogo móvel de forças que gera todos os fenômenos, compreendendo o homem e, portanto, esta força é a própria força do divino.

c) Estreitamente ligado a este sentido da natureza está o senso de pânico, ou seja, o senso da pertença ao uno-todo, o sentir que se é um momento orgânico da totalidade. No homem se reflete de algum modo o todo, assim como, vice-versa, o homem se reflete no todo.

d) O gênio e a criação artística são elevados à expressão suprema do verdadeiro e do absoluto. No poeta, natureza e arte se fundem junto e sobre o plano passional, não sobre o intelectual, se tornam fenômenos musicais, poéticos.

e) Os românticos nutrem, além disso, um fortíssimo anelo pela liberdade, que para muitos deles exprime o fundo operante de todo o ser, e o apreciam em todas as suas manifestações.

f) A religião é, em geral, revalorizada no sentido de relação do homem com o infinito e com o eterno, e é assim posta bem acima do plano ao qual o Iluminismo a reduzira. E a religião por excelência é considerada a cristã, embora compreendida de vários modos.

g) Sobre a esteira do elemento neoclássico, a grecidade é revisitada com a nova sensibilidade e amplamente idealizada.

A superioridade do conteúdo sobre a forma da arte → *§ 6*

• A característica essencial da forma de arte tipicamente romântica consistiu na prevalência do "conteúdo" sobre a forma e, portanto, em uma revalorização expressiva do informal.

Romantismo e filosofia → *§ 7*

• O romantismo foi caracterizado pela saliência que em alguns sistemas filosóficos foi dada à intuição e à fantasia, em contraste com os sistemas baseados unicamente sobre a fria razão, entendida como único órgão da verdade. Neste sentido, todo o idealismo é uma filosofia romântica.

1 Como deve ser delineado o problema da definição do romantismo

Definir o romantismo é tarefa deveras difícil, havendo até quem diga ser impossível. Alguém chegou a calcular terem sido dadas mais de cento e cinqüenta definições diferentes desse fenômeno. Mittner recorda que o próprio F. Schlegel, o fundador do círculo dos românticos, escreveu ao seu irmão que não poderia enviar-lhe sua própria definição da palavra "romântico" porque tinha "125 folhas de extensão"! Deixando os paradoxos, podemos nos orientar com facilidade na intricadíssima questão, distinguindo uma série de perspectivas e de categorias capazes de determinar os traços essenciais do fenômeno do romantismo.

a) Em primeiro lugar, seria bom explicar a gênese etimológica do termo, do ponto de vista filosófico-lexicográfico.

b) Depois, devemos determinar os limites cronológicos e geográficos do fenômeno.

c) Então será preciso procurar determinar sua categoria *psicológica* ou *moral,* como foi chamada, ou seja, o modo peculiar de sentir e as características psicológicas próprias do homem romântico.

d) Depois, é mister determinar qual conteúdo ou quais conteúdos conceituais o romântico torna seus.

e) Em seguida, cumpre determinar a forma de arte em que tudo isso se expressa.

f) Por fim, devemos nos perguntar em que sentido se pode falar e se fala de *filosofia* romântica, o que assume grande importância neste estudo.

Vejamos a solução desses problemas, seguindo a ordem em que os propomos.

2 A gênese do termo "romântico"

A palavra "romântico" tem longa e complexa história, que se inicia em período anterior ao que estudamos, no qual se torna técnica.

A.C. Baugh (autor de conhecida história da literatura inglesa) a resume do seguinte modo: "O adjetivo 'romântico' aparece pela primeira vez na Inglaterra por volta de meados do século XVII como termo usado para indicar o fabuloso, o extravagante, o fantástico e o irreal (como se encontra, por exemplo, em certos romances de cavalaria). Foi resgatado dessa conotação negativa no decorrer do século seguinte, no qual passou a ser usado para indicar cenas e situações agradáveis, do tipo das que apareciam na narrativa e na poesia 'romântica' (no sentido acima indicado). Gradativamente, o termo 'romantismo' passou a indicar o renascimento do instinto e da emoção, que o

racionalismo predominante no século XVIII não conseguiu suprimir inteiramente".

F. Schlegel relacionou o "romântico" com o romance e com aquilo que ele pouco a pouco viera a significar nas expressões épicas e líricas medievais, ao romance psicológico, autobiográfico e histórico moderno. Assim, para Schlegel, "romântica" era a moderna *forma de arte* que, como evolução orgânica da Idade Média até a sua época, possuía marca própria, essência peculiar própria, beleza e veracidade próprias, diferentes das que caracterizavam a grega.

Isso, porém, nos leva a outros problemas, dos quais devemos falar adiante.

3 Os tempos e os lugares em que se desenvolveu o romantismo

Como categoria historiográfica (e geográfica), o romantismo designa o movimento espiritual que envolveu não somente a poesia e a filosofia, mas também as artes figurativas e a música, que se desenvolveu na Europa entre fins do século XVIII e a primeira metade do século XIX.

Embora possam ser identificados certos pródromos desse movimento na Inglaterra, o certo é que o movimento apresenta forte marca sobretudo do espírito e do sentimento germânicos. O movimento se expandiu por toda a Europa: na França, na Itália, na Espanha e, naturalmente, na Inglaterra. Em cada um desses países, o romantismo assumiu características peculiares e sofreu transformações. O momento paradigmático do romantismo é o que se coloca a cavalo entre o século XVIII e o século XIX na Alemanha, nos círculos constituídos pelos irmãos Schlegel em Jena e depois em Berlim, como a seguir veremos melhor.

4 A característica espiritual do homem romântico

No fenômeno que se verifica nesse arco de tempo e nesses países, e sobretudo na Alemanha, é possível identificar, embora com as devidas cautelas críticas, algumas "constantes" que constituem uma espécie de *mínimo denominador comum*. Em primeiro lugar, pode ser apontado o que constitui o "estado de espírito", o comportamento psicológico, o *ethos* ou marca espiritual do homem romântico.

Tal atitude romântica consiste na condição de conflito interior, na dilaceração do sentimento que nunca se sente satisfeito, que se encontra em contraste com a realidade e aspira a algo mais, que, no entanto, se lhe escapa continuamente.

A mais eficaz caracterização do romantismo como categoria psicológica foi dada por L. Mittner e, portanto, a referimos em suas próprias palavras: "Entendido como fato psicológico, o sentimento romântico não é sentimento que se afirma acima da razão ou sentimento de imediatidade, intensidade ou violência particulares, como também não é o chamado sentimental, isto é, o sentimento melancólico-contemplativo; *é muito mais um dado de sensibilidade,* precisamente o fato puro e simples da *sensibilidade, quando ela se traduz em estado de excessiva ou até permanente impressionabilidade, irritabilidade e reatividade.* Na sensibilidade romântica, predomina o *amor pela irresolução e pelas ambivalências, a inquietude e irritabilidade que se comprazem em si mesmas e se exaurem em si mesmas*".

O termo que se tornou mais típico e quase técnico para indicar esses estados de espírito é "Sehnsucht", que pode se expressar melhor como "ansiedade" (os sinônimos "desejo ardente", "anseio" ou "anelo apaixonado" são menos significativos).

L. Mittner também explica muito bem esse termo com o conceito relativo: "A mais característica palavra do romantismo alemão, 'Sehnsucht', não é o 'Heimweh', a saudade ('mal', isto é, desejo, 'do retorno' a uma felicidade antes possuída ou pelo menos conhecida e determinável); ao contrário, é *desejo que nunca pode alcançar sua meta, porque não a conhece e não quer ou não pode conhecê-la:* é o 'mal' (Sucht) 'do desejo' (Sehnen). Mas o próprio 'Sehnen' significa com bastante freqüência *desejo irrealizável porque indefinível, desejar tudo e nada ao mesmo tempo;* não por acaso "Sucht" foi reinterpretado (...) como "Suchen", procurar; e a "Sehnsucht" é verdadeiramente a busca do desejo, *desejar o desejar, desejo que é sentido como inextinguível e que, precisamente por isso, encontra em si mesmo a plena saciedade*".

5 Idéias fundamentais do romantismo

Isso, porém, ainda não basta. A categoria psicológica romântica deve ser ligada à categoria do *conteúdo ideal e conceitual* do romantismo. Com efeito, no período de que estamos falando, algumas idéias e representações mostram-se no mais das vezes associadas ao sentimento a que nos referimos, embora o romantismo não seja um sistema de conceitos, como já destacamos várias vezes.

5.1 A sede do infinito

Todo romântico tem sede de infinito; e aquela "ansiedade", que é desejo irrealizável, o é precisamente porque aquilo pelo que anseia, na realidade, é o *infinito*. E talvez nunca como nessa época se tenha falado tanto de infinito, entendido nos mais diversos modos.

O romântico expressa essa tendência ao infinito também como "Streben", ou seja, como perene "tender" que nunca cessa, porque as experiências humanas são todas finitas, ao passo que seu objeto é sempre infinito e, como tais, são sempre transcendidas. A propósito, é exemplar a razão pela qual se salva o protagonista do *Fausto* goethiano, uma das criações mais significativas desse período: ele se salva precisamente porque consumiu a existência nesse perene "Streben" (mas disso voltaremos a falar adiante). O infinito é o sentido e a raiz do finito.

Nesse ponto, tanto a filosofia como a poesia estão absolutamente de acordo: a filosofia deve captar e mostrar a relação do infinito com o finito, ao passo que a arte deve realizá-la: a obra de arte é o infinito que se manifesta no finito.

5.2 O novo sentido da natureza

A natureza assume importância fundamental, sendo inteiramente subtraída à concepção mecanicista-iluminista.

A natureza passa a ser entendida como vida que *cria eternamente,* na qual a morte nada mais é do que "artifício para ter mais vida" (Goethe).

A natureza é um *grande organismo,* inteiramente afim com o organismo humano; é *jogo móvel de forças* que, operando intrinsecamente, gera todos os fenômenos e, portanto, também o homem: a força da natureza, portanto, é a própria força do divino. Hölderlin exclama: "Sagrada natureza! Tu és sempre igual, em mim e fora de mim, ao divino que está em mim".

Schelling dirá que a natureza é vida que dorme, é inteligência petrificada, é espírito que se faz coisa visível.

O antigo sentido grego da *physis* e da "natureza" renascentista é retomado e notavelmente potencializado.

5.3 O sentido de "pânico" pela pertença ao uno-todo

Estreitamente ligado a esse sentido da natureza está o sentimento de "pânico", ou seja, *o sentimento de pertencer ao uno-todo,* o sentimento de ser um momento orgânico da totalidade.

O todo se reflete de alguma forma no homem, assim como, ao contrário, o homem se reflete no todo.

Outro trecho de Hölderlin pode nos fornecer exemplo mais claro disso: *"Ser um com o todo:* isto é o viver dos deuses; isto é o céu para o homem. Ser um com tudo o que vive e, em feliz esquecimento de si mesmo, retornar ao todo da natureza: esse é o ponto mais alto do pensamento e da alegria, é o pico sagrado da montanha, é o lugar da calma eterna, onde o meio-dia perde o seu mormaço, o trovão a sua voz e o mar, fremente e espumejante, se assemelha às ondas de um campo de trigo. *Ser um com tudo o que vive!* Com essas palavras, a virtude despe sua couraça austera, o espírito humano despoja-se do cetro e todos os pensamentos se dispersam diante da imagem do mundo eternamente uno, como as regras do artista dedicado diante de sua Urânia, bem como a fatalidade férrea renuncia ao seu poder, a morte desaparece da sociedade das criaturas e a indissolubilidade e a eterna juventude tornam o mundo belo e feliz".

5.4 A função do gênio e da criação artística

O gênio e a criação artística são elevados a suprema expressão do verdadeiro e do absoluto.

Novalis escreve: "A natureza tem instinto artístico — por isso, não passa de palavrório quando se pretende distinguir

entre natureza e arte. No poeta, elas se distinguem quando muito pelo fato de serem inteiramente intelectuais e não passionais e, por paixão, se tornarem involuntariamente fenômenos musicais e poéticos [...]". Ou então: "Sem genialidade, nós todos não existiríamos. Em tudo é necessário o gênio". Ou ainda: "A poesia cura as feridas infligidas pelo intelecto". E, por fim: "O poeta compreende a natureza melhor do que o cientista".

Para Novalis, o gênio torna-se até "instinto mágico", a "pedra filosofal" do espírito, ou seja, aquilo que pode tornar-se tudo.

Schelling fará da arte até mesmo, como veremos, o órgão supremo da filosofia transcendental.

5.6 O anseio pela liberdade

Ademais, os românticos nutrem *o fortíssimo anseio pela liberdade,* que para muitos deles expressa o próprio fundamento da realidade — e, por isso, apreciam-na em todas as suas manifestações.

No *Henrique de Ofterdingen,* é ainda Novalis quem escreve: "Toda cultura leva àquilo que não se pode chamar senão de liberdade, porquanto com esse termo se deva designar não um simples conceito, *mas o fundamento operativo de todo o ser.* Essa liberdade é magistério. O mestre exerce plenos poderes, de modo planejado e em seqüência bem determinada e mediada. Os objetos de sua arte são de seu arbítrio, pois ela não é limitada ou impedida por eles. E precisamente essa liberdade, ou magistério ou domínio, constitui a essência e o fermento da consciência. É nela que se forja a individualidade sagrada, a ação imediata da personalidade. E cada ato do mestre é, ao mesmo tempo, revelação do mundo superior, simples e explicado, é palavra de Deus." Fichte fará da liberdade o fulcro do seu sistema, e o próprio Hegel verá na liberdade a essência do espírito.

5.6 A reavaliação da religião

Em geral, a religião é reavaliada, recolocada bem acima do plano ao qual o Iluminismo a havia reduzido. No mais das vezes, a religião entende-se como relação do homem com o infinito e com o eterno. Um dado de fato revela-se particularmente esclarecedor: quase todos os expoentes de destaque do romantismo tiveram fortes crises religiosas e momentos de intensa religiosidade, de Schlegel a Novalis, de Jacobi a Schleiermacher, a Fichte e a Schelling. No próprio Hegel, a religião é o momento mais elevado do espírito, superado somente pela filosofia. E a religião por excelência é considerada a cristã, embora entendida de variados modos.

5.7 A influência do elemento clássico e outros temas específicos

Sobre o componente constituído pela grecidade e sobre a influência do elemento clássico já falamos acima.

Recordamos apenas que se trata de grecidade revisitada com nova sensibilidade e amplamente idealizada.

Quanto a outros temas específicos, este não é o lugar para o aprofundamento: como, por exemplo, o amor pelas origens, o sentimento nacional, o renascido interesse pela Idade Média e, em geral, pela história. Bastam essas observações, às quais, aliás, teremos oportunidade de retornar.

6 A prevalência do "conteúdo" sobre a forma

No que se refere à *forma de arte* tipicamente romântica, a característica essencial é a que Schlegel já indicara, ou seja, *a prevalência do "conteúdo" sobre a forma* e, portanto, a reavaliação expressiva do informal (de onde o fragmento, o inconcluso e o esboço que caracterizam as obras dos autores desse período).

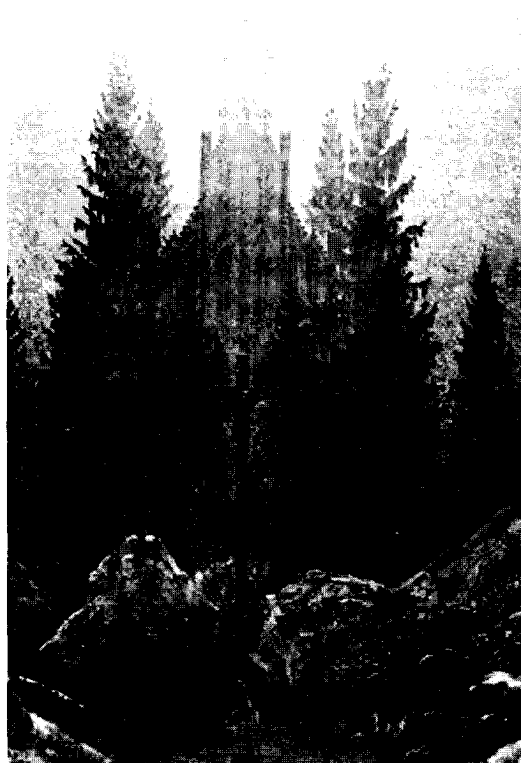
7 As ligações entre romantismo e filosofia

Por fim, no que se refere ao romantismo filosófico, devemos observar que, além de todas as perplexidades levantadas por muitos estudiosos, e além dos equívocos de que outros estudiosos foram vítimas, foi Benedetto Croce quem pronunciou a palavra mais clara sobre o assunto. O romantismo filosófico "*consiste no destaque que alguns sistemas*

filosóficos dão à intuição e à fantasia, em contraste com os sistemas que parecem não conhecer outro órgão do verdadeiro além da fria razão, isto é, do intelecto abstrativo. Sem dúvida, não pode haver sistemas filosóficos que prescindam inteiramente das formas intuitivas do conhecimento, como não pode haver quem ignore inteiramente as formas lógicas. Todavia, com razão se afirma que Vico foi filosoficamente pré-romântico, pela vigorosa defesa que fez da fantasia contra o intelectualismo de Descartes e de toda a filosofia do século XVIII. E com razão chamam Schelling e Hegel de 'filósofos românticos', em contraste com os kantianos ortodoxos..."

Todo o idealismo, portanto, é filosofia romântica.

Além disso, porém, acrescentemos que os filósofos da época de que estamos tratando *também* apresentam conteúdos específicos que refletem as idéias gerais de sua época, do que já falamos (infinito, natureza, sentimento de pânico, liberdade etc.), tendo, aliás, contribuído de forma determinante para formá-las. Alguns escritos filosóficos de Schelling ou de Hegel não podem ser entendidos se não forem considerados no espírito do movimento romântico.

Conhecendo agora as estruturas, os métodos e os conteúdos próprios do romantismo, podemos passar à caracterização de seus expoentes, diferenciando os pensadores e poetas que se consideraram românticos ou que são identificáveis com eles, dos pensadores que, mais genericamente, contribuíram para dissipar os horizontes iluministas. Aos grandes filósofos idealistas dedicaremos capítulos especiais.

Caspar David Friedrich, "Cruz na montanha" (Düsseldorf, Kunstmuseum). Sobre a revalorização do cristianismo e, de modo especial, sobre o sentido da cruz falaremos ainda difusamente no capítulo que trata de Novalis.

Os fundadores da Escola romântica: os Schlegel, Novalis, Schleiermacher, o poeta Hölderlin e as posições de Schiller e de Goethe

I. A constituição do círculo dos românticos, a revista "Athenaeum" e a difusão do romantismo

• Jena foi a cidade em que no último lustro do século XVIII se constituiu o círculo dos românticos, cujos animadores foram os irmãos Schlegel, August Wilhelm e Friedrich; este último fundou em Berlim em 1798 o órgão oficial do novo movimento, a revista "Athenaeum" (cujas publicações cessaram em 1800). Ao movimento aderiram Novalis, Tieck, Wackenroder, Fichte, Schelling e, principalmente, Schleiermacher.

A Escola romântica
→ § 1

1 Jena e o círculo dos Schlegel

Jena foi a cidade em que se constituiu o círculo dos românticos, no último lustro do século XVIII. Seus animadores foram os irmãos Schlegel: August Wilhelm (1767-1845) e Friedrich (1722-1829) um lustro mais jovem (e do qual falaremos à parte, logo em seguida), além de Karoline Michaelis (1763-1809), mulher de August Wilhelm Schlegel (que mais tarde separar-se-ia dele para se casar com Schelling), que exerceu poderosa influência inspiradora e fascínio extraordinário sobre os amigos (ao passo que era muito temida pelos adversários, por seus juízos cortantes: Schiller a chamava de "Madame Lúcifer"). Em 1797, em virtude de duro conflito com Schiller, F. Schlegel transferiu-se para Berlim, onde passou a publicar a revista "Athenaeum", que foi o órgão do novo movimento e cujo primeiro número saiu em maio de 1798. A revista teve muita fama, mas vida brevíssima (sua publicação cessou logo em 1800). Muito ativos, os Schlegel promoveram algumas convenções em Dresden (1798) e em Jena (inverno de 1799-1800), e vários encontros. Ao movimento aderiu Novalis, que foi o poeta de ponta do grupo. Os Schlegel também tiveram contatos com os poetas Ludwig Tieck (1773-1853) e Wilhelm Heinrich Wackenroder (1773-1798), e encontraram-se com Fichte (1796) e depois com Schelling. Mas, em Berlim, foi sobretudo Schleiermacher quem esteve próximo a F. Schlegel. Hörderlin ficou à parte, mas sua poesia e os pensamentos filosóficos que expressa em seu romance *Hyperion* são tipicamente românticos.

O círculo dos Schlegel pronunciara uma palavra mágica que expressava a marca espiritual da nova época. Os próprios adversários (como Schiller e Goethe) tornaram-se tais em relação aos *homens* do círculo e de seus *excessos* ideológicos e pelo seu modo de viver, mas os sentimentos da época os ligavam necessariamente às idéias de fundo do movimento.

Além disso, o fato de o romantismo expressar perfeitamente as instâncias espirituais da época prova-se por sua rápida difusão, não apenas na Alemanha, mas também em toda a Europa:

— as *Baladas líricas* dos poetas William Wordsworth e Samuel Taylor Coleridge, de 1798, com o *Prefácio* ampliado da segunda edição, de 1800, constituíram o manifesto do romantismo inglês;

— o livro *Sobre a Alemanha,* de Madame de Staël, em 1813, marca o nascimento do romantismo francês e, em seguida, sua difusão européia;

— a *Carta semi-séria de Crisóstomo*, de João Berchet, de 1816, marca o nascimento do romantismo italiano.

Aqui nos ocuparemos do romantismo alemão, indissoluvelmente ligado à história do pensamento filosófico.

II. Friedrich Schlegel, o conceito de "ironia" e a arte como forma suprema do espírito

• No pensamento de F. Schlegel (1772-1829) é central a concepção do infinito, ao qual se pode chegar ou com a filosofia ou com a arte; em ambas nos servimos de meios finitos, e a grande dificuldade consiste em encontrar o acesso ao infinito com os meios do finito.

A ironia e a mediação de finito-infinito → § 1-2

Em filosofia, o único conceito original de F. Schlegel é o de "ironia", a qual indica a atitude espiritual que tende a superar e a dissolver progressivamente a inadequação em relação à infinitude de todo ato ou fato do espírito humano, e nela tem um papel decisivo o elemento "espirituoso" ou "brincalhão" do *humor*.

Na arte, ao contrário, é apanágio do gênio criador operar uma síntese de finito e infinito: o verdadeiro artista anula-se como finito para poder ser veículo do infinito, e neste sentido a arte assume também um altíssimo significado religioso, porque religião é toda relação do homem com o infinito.

1 O conceito de "ironia" em sentido romântico

F. Schlegel (1772-1829) partiu do classicismo de Winckelmann (do qual já falamos acima) e das teorias de Schiller (mais à frente), mas evoluiu e deu consistência autônoma ao seu pensamento, sobretudo a partir da leitura da *Doutrina da ciência* de Fichte, e com Schelling. A concepção do infinito é idéia central do seu pensamento, bem como de todo o pensamento romântico.

Ora, podemos chegar ao infinito pela *filosofia* ou pela *arte*. Mas, *tanto numa como na outra, nos valemos de meios finitos*. E aqui reside precisamente a verdadeira dificuldade: *encontrar o acesso ao infinito com os meios finitos.*

Schlegel tentou se mover em ambas as direções, mas, em filosofia, criou apenas um conceito verdadeiramente original, o de "ironia"; o resto permaneceu fragmentário e apenas esboçado. Sua teoria da arte constitui o melhor que ele deu à sua época.

Retomado de Sócrates, seu conceito de "ironia" é profundamente ampliado e modificado. Em Sócrates a "ironia" era a simulação do jogo do adversário, com o objetivo de refutar o próprio adversário mediante suas próprias armas. Já em Schlegel a ironia supõe outros horizontes teóricos: pressupõe a concepção do infinito como o objetivo ao qual se deve chegar e a inadequação de todo pensamento que vise ao

Friedrich Schlegel (1772-1829), criador do círculo dos românticos e fundador da revista "Athenaeum". Para ele a arte é síntese de finito e infinito.

infinito, enquanto é sempre pensamento determinado. Ora, a ironia se insere nesse contexto como *a atitude espiritual que tende a superar e dissolver esse "determinado" e, portanto, tende a impelir sempre para mais além.* A ironia, portanto, tende a suscitar um sentimento de contradição não eliminável entre condicionado (finito) e incondicionado (infinito) e, ao mesmo tempo, o desejo de eliminá-la e, por isso, o sentimento da "impossibilidade e necessidade da perfeita mediação" ao mesmo tempo. Desse modo, a "ironia" posiciona-se sempre acima de todo o nosso conhecimento, de toda a nossa ação ou obra. Em conclusão, a nova "ironia" posiciona-se como o sentido de inadequação em relação à infinitude de todo fato ou ato do espírito humano, exercendo nela papel decisivo o elemento do "espirituoso" ou do "brincalhão", ou seja, do *humor.*

Esse conceito de "ironia" é quase o *pendant,* de tonalidade aparentemente classicizante, mas na realidade profundamente romântico, do sentimento sério da *Sehnsucht* (ansiedade), que descrevemos.

O filósofo Nicolai Hartmann nos deu disso caracterização muito eficaz: "Schlegel estava profundamente convicto da inexprimibilidade e da incompreensibilidade mística de tudo o que é último e autêntico objeto do pensamento. Assim, o 'espirituoso' (no sentido de *humor*) com que, no fim, o pensamento ironiza a si mesmo e se suprime é precisamente a admissão profundamente justa e grandiosa de sua própria impotência. Com isso, mediatamente, é a reabilitação do irracional limitado e expulso pelo pensamento. Trata-se de 'pressagioso girar em torno do inabordável', de salto do pensamento no vazio, que certamente nunca levará a terreno sólido, mas que carrega consigo a consciência imediata desse terreno sólido, isto é, aquele que só é real enquanto o pensamento abandona conscientemente a si mesmo. A forma desse 'abandono de si' é a ironia, o espirituoso (o *humor*), o riso sobre si mesmo".

2 A arte como síntese de finito e infinito

Por tudo o que dissemos, é evidente que essa superação do espírito humano e o pôr-se gradualmente acima dos limites e de toda finitude valem não apenas para a filosofia, mas também para a ética, para a arte e para todas as formas da vida espiritual, constituindo autêntica marca do romantismo.

Segundo Schlegel, a arte é obra do gênio criador que, precisamente por ser gênio, *opera a síntese entre finito e infinito.* O artista, o verdadeiro artista, é aquele que se anula como finito para poder ser veículo do infinito. E, como tal, desenvolve elevadíssima missão entre os homens. Assim entendida, ou seja, como síntese de finito e infinito, a arte assume também aspecto religioso, porque religião é "toda relação do homem com o infinito", e toda religião é mística, porque é "vida em Deus".

Por fim, Schlegel apontou a "individualidade" humana que se desdobra como a essência da moralidade. A máxima que melhor resume seu pensamento a esse respeito é a seguinte: "Pensa-te como ser finito educado para o infinito, e então pensarás um homem."

Em 1808, Schlegel se converteu e abraçou o catolicismo. Era o desembocar flagrante da crise religiosa que grassava praticamente em todos os românticos, mas que ele, diversamente dos outros, quis e soube levar às suas extremas conseqüências.

Texto 1

III. Novalis: do idealismo mágico ao cristianismo como religião universal

O sentido mágico do real → § 1

• Tomando os movimentos do idealismo de Fichte, Novalis (Friedrich von Hardenberg, 1772-1801) elabora a concepção do idealismo mágico, o qual divisa a verdadeira magia na atividade inconsciente produtora do eu que gera o não-eu: a verdade reside no substrato mágico do real, ou seja, na fábula, no sonho e na poesia.

O valor universal do cristianismo → § 2

• A seguir, Novalis passa do idealismo mágico a uma visão cristã, dando início a uma revalorização radical da Idade Média católica: aqui ele vê realizada a feliz unidade destruída por Lutero, considerado em certo sentido como precursor do intelectualismo iluminista. Apenas a mensagem cristã sabe explicar o sentido da morte, e assim também a altíssima mensagem grega de serenidade e harmonia acena ao cristianismo.

1 O idealismo mágico: arte e filosofia como magia

Novalis (cujo verdadeiro nome era Friedrich von Hardenberg) nasceu em 1772 e morreu em 1801, com apenas vinte e nove anos, consumido pela tuberculose. Foi considerado a mais pura voz poética do romantismo e, ao mesmo tempo, foi pensador (embora neste aspecto fosse muito mais inferior).

O pensamento de Novalis, como se expressa sobretudo nos *Fragmentos,* tem seu fulcro de novidade no chamado "idealismo mágico". Fichte, como veremos, opõe ao realismo o idealismo gnosiológico-metafísico. O realista faz do objeto o *prius* e a partir dele procura derivar o sujeito; já o idealista faz do eu e do sujeito o *prius* e dele procura derivar o objeto. Analogamente, para Novalis, que acolheu as idéias de Fichte, transformando-as segundo suas exigências, o *realismo mágico* era o antigo naturalismo ocultista, ou seja, aquele realismo que via a magia predominantemente no objeto; o *idealismo mágico* é a nova concepção, que vê a verdadeira magia na atividade produtora inconsciente do eu que gera o não-eu. A nova concepção idealista da realidade, portanto, é a verdadeira concepção mágica, porque mostra que tudo deriva do espírito e, portanto, que o espírito tudo domina e é o poder soberano absoluto. "Eu = não-eu: tese suprema de toda ciência": eis o princípio que está na base do "idealismo mágico".

Assim, é compreensível a máxima que resume o significado do romance *Os discípulos de Saís:* "Aconteceu de um deles levantar o véu da deusa de Saís. Pois bem, o que viu ele? Maravilha das maravilhas, viu-se a si mesmo".

Na natureza e na divindade, assim como no eu, há força idêntica, o mesmo espírito.

A filosofia é magia; mas a arte o é mais ainda. A poesia capta verdadeiramente o absoluto, aliás, é o absoluto: "A poesia é o real verdadeiramente absoluto. Esse é o núcleo da minha filosofia."

Com base nesse conceito é que foi construído o romance (inacabado) *Henrique de Ofterdingen,* no qual se misturam sonho e realidade, prosa e poesia. Trata-se de um "romance de formação" ou "pedagógico", no qual o protagonista forma-se através de várias experiências e encontros, e no qual o substrato mágico do real, a fábula, o sonho e a poesia revelam ser a *verdade.* E desde a primeira página aparece em sonho para o protagonista a "flor azul", que lhe

escapa exatamente quando lhe parece mais próxima, e que constitui o símbolo daquele "não sei quê" sempre perseguido e sonhado, mas nunca alcançado: a "flor azul" é a representação viva da romântica *Sehnsucht,* que nesse romance alcança expressões paradigmáticas.

2 O cristianismo como religião universal

Novalis, porém, passou do idealismo mágico à visão inspirada no cristianismo, dando início a uma reavaliação radical da Idade Média católica (no ensaio *A cristandade ou a Europa*), na qual via realizada a feliz unidade destruída por Lutero, considerado em certo sentido como o precursor do tedioso, árido e estéril intelectualismo iluminista. "Eram belos e esplêndidos os tempos em que a Europa era terra cristã..." — assim começa o ensaio, que colheu de surpresa o próprio Schlegel e que estava destinado a dar grande impulso à reavaliação romântica da Idade Média.

Ele subordinou ao cristianismo a própria mensagem grega, que, no entanto, considerava como elevadíssima mensagem de serenidade e harmonia. Entretanto, segundo Novalis, sem a mensagem cristã, *a única que sabe explicar o sentido da morte,* aquela harmonia não seria suficiente. Num dos *Hinos à noite,* ele faz vir da Hélade um cantor (que simboliza ele próprio) para venerar o Cristo que veio ao mundo: "De uma costa distante, nascido sob o sereno céu da Hélade, um cantor veio à Palestina, ofertando todo o seu coração ao menino miraculoso", aquele menino que dava novo sentido à morte, trazendo-nos a "vida eterna".

A "noite" dos *Hinos* constitui importante símbolo: é a antítese daquela mesquinha "luz" do intelecto iluminista, que ilumina mediocridades, ao passo que a Noite é Absoluto. (Trata-se de uma retomada da célebre metáfora da "noite" cara aos místicos). Nesses *Hinos,* a cruz de Cristo ergue-se triunfalmente, *símbolo da vitória sobre a morte:* "Incombustível é a cruz, bandeira triunfal da nossa estirpe": símbolo triunfal porque é a única que sabe nos ajudar na dor e na angústia e, como já dissemos, porque é a única que sabe explicar o sentido da morte. Texto 2

Novalis (1772-1801) representou a voz lírica mais pura do círculo reunido pelos Schlegel em torno da revista "Athenaeum". Com a esplêndida imagem da "flor azul inatingível" criou o símbolo da romântica Sehnsucht *(anseio do infinito).*

IV. Schleiermacher: a interpretação da religião, o relançamento de Platão e a hermenêutica

As contribuições de Schleiermacher → § 1

• Schleiermacher (1768-1834) deve ser lembrado principalmente por:
a) sua interpretação romântica da religião;
b) o grande relançamento de Platão;
c) algumas idéias antecipatórias no âmbito da hermenêutica.

A religião como intuição do infinito → § 2

• *a)* A religião é uma relação do homem com a totalidade, é intuição e sentimento do infinito. A religião aspira a intuir o universo, tende a ver no homem, e em todas as outras coisas finitas, o infinito, a imagem, a marca, a expressão do infinito: a ação do infinito sobre o homem é, portanto, a intuição, e a resposta do sujeito é o sentimento de total dependência do infinito.

O retorno a Platão → § 3

• *b)* Importância histórica tem a grande tradução de Platão que Schleiermacher antes projetou com F. Schlegel e depois levou a termo sozinho. A necessidade de voltar a Platão havia sido percebida pelos românticos, principalmente depois da publicação da *Doutrina da ciência* de Fichte, e a influência da tradução schleiermacheriana dos diálogos de Platão foi enorme, tanto que eles se puseram de novo como um dos pontos de referência indispensáveis.

A hermenêutica filosófica → § 4

• *c)* Por fim, Schleiermacher foi um precursor da hermenêutica filosófica contemporânea, pois com ele a hermenêutica, de simples técnica de compreensão e interpretação dos vários tipos de escritos, começa a se tornar compreensão da estrutura interpretativa que caracteriza o conhecer como tal: é preciso compreender o todo para compreender a parte, e em geral é preciso que objeto interpretado e sujeito que interpreta pertençam a um mesmo horizonte "circular".

1 A importância de Schleiermacher

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher nasceu na Breslávia, em 1768. Em 1797, em Berlim, conheceu F. Schlegel e uniu-se ao círculo dos românticos, colaborando com o "Athenaeum". Posteriormente, ensinou em Halles e, a partir de 1810, na Universidade de Berlim. As obras que lhe deram maior notoriedade foram os *Discursos sobre a religião* (1799) e os *Monólogos* (1800). Em 1822, publicou a *Doutrina da fé,* que tem importância sobretudo em relação à teologia dogmática protestante. Entre 1804 e 1828 traduziu os diálogos de Platão (com introdução e notas). Postumamente, foram publicadas suas aulas relativas à *Dialética,* à *Ética* e à *Estética,* além de outros temas, entre os quais reveste-se de particular importância a *Hermenêutica,* na qual se revela um precursor.

São três as razões pelas quais Schleiermacher deve ser recordado:

1) por sua interpretação romântica da religião;

2) pelo grande relançamento de Platão;

3) por algumas idéias antecipadoras de sua *Hermenêutica.*

2 A interpretação romântica da religião

A religião é a relação do homem com a Totalidade (com o Todo). Ora, a Totalidade e o Todo *também* se relacionam com a metafísica e a moral. Mas isso, segundo Schleiermacher, foi fonte de graves equívocos, que fizeram penetrar indevidamente na religião grande quantidade de idéias filosóficas e morais. Mas a metafísica diz respeito ao *pensamento* que se vincula à Totalidade, ao passo que a ética diz respeito ao *agir* em relação à Totalidade (as simples ações vistas como "deveres" deduzidos da natureza do homem em relação com o universo). Mas a religião não é pensamento nem atividade moral. Então, o que é ela? *É intuição e sentimento do infinito* e, como tal, possui fisionomia bem precisa, que se distingue tanto da metafísica como da ética.

Eis as palavras precisas de Schleiermacher: a religião "não aspira a conhecer e a explicar o universo em sua natureza, como a metafísica, nem aspira a continuar seu desenvolvimento e aperfeiçoá-lo através da liberdade e da vontade divina do homem, como a moral. Sua essência não está no pensamento nem na ação, e sim *na intuição e no sentimento. Ela aspira a intuir o universo;* quer ficar contemplando-o piedosamente em suas manifestações e ações originais; quer fazer-se penetrar e preencher por suas influências imediatas, com passividade infantil. Assim, ela se opõe a ambas em tudo o que constitui sua essência e em tudo o que caracteriza seus efeitos. Em todo o universo, elas não vêem nada mais além do que o homem no centro de toda relação, como condição de todo ser e causa de todo devir; *esta, porém, tende a ver no homem, não menos que em todas as outras coisas particulares e finitas, o infinito, a imagem, a marca, a expressão do infinito*".

E diz mais: "A intuição do universo [...] é a pedra angular de todo o meu discurso, é a fórmula mais universal e mais elevada da religião, por meio da qual podeis descobrir todas as suas partes, e se podem determinar sua essência e seus limites do modo mais exato. *Toda intuição deriva da influência do objeto intuído sobre o sujeito que intui,* da ação originária e independente do primeiro, *que é acolhida, compreendida e concebida pelo segundo,* em conformidade com sua natureza".

A ação do infinito sobre o homem, portanto, é a intuição; o sentimento é a resposta do sujeito: é o estado de espírito, ou seja, a reação da consciência. Este sentimento que acompanha a intuição do infinito é sentimento de *total dependência* do sujeito em relação ao infinito. O sentimento religioso, portanto, é sentimento de total dependência do homem (finito) em relação à Totalidade (infinita).

Essa idéia vale para *todas* as formas de religião. Mas, com o passar dos anos, Schleiermacher também acabou por privilegiar o cristianismo. Cristo passou a aparecer-lhe sempre mais como o mediador e o redentor e, portanto, acabou por assumir a seus olhos as características divinas que ele negara inicialmente.

3 O grande relançamento de Platão

Teve importância histórica a grande tradução de Platão, que Schleiermacher projetou, inicialmente com Schlegel, mas que depois teve de acabar sozinho, seja porque Schlegel era filologicamente menos preparado, seja porque era mais dispersivo.

Sobretudo depois da publicação da *Doutrina da ciência* de Fichte, os românticos sentiram a necessidade de voltar a Platão.

Isto Schlegel escrevia expressamente e Schleiermacher reafirmava de modo programático em carta ao seu editor: "Tenho sempre em mim a secreta inclinação para a crítica; é exercício muito útil para mim mesmo, realizado discretamente. E creio até que, com isso, pude fazer algo de bom e, aqui e acolá, pude exercer papel de mediador entre as partes em conflito; assim como muitas coisas, no meu 'Platão', *desenvolverão a função de mediação entre as velhas e as novas concepções da filosofia*".

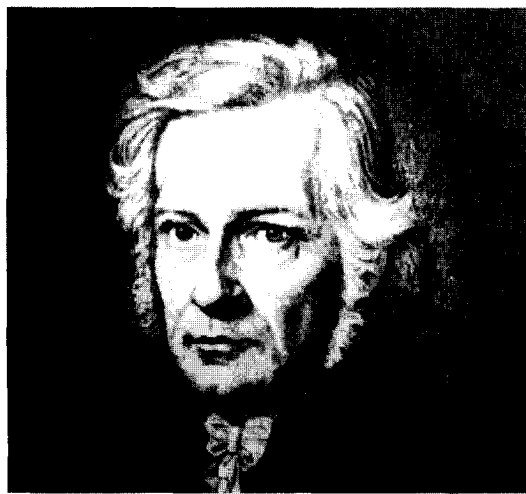
Ele tentou operar essa "mediação" sobretudo na *Dialética,* em que Platão funciona como contrapeso ao racionalismo extremo dos sistemas idealistas. Mas a *Dialética* foi publicada postumamente e não teve influência sobre seus contemporâneos, enquanto era enorme a influência da tradução dos diálogos platônicos que, por mérito de Schleiermacher, se impuseram novamente como ponto de referência indispensável (basta registrar que até hoje a tradução de Schleiermacher continua sendo reimpressa e reproposta).

4 Origens da hermenêutica filosófica

Por fim, o nascimento da "hermenêutica filosófica" contemporânea revelou em Schleiermacher um autêntico precursor dessa ciência. Com ele de fato, no filosófo, além de simples técnica de compreensão e, portanto, de interpretação dos vários tipos de escrito (por exemplo, da Sagrada Escritura e de seus significados), a hermenêutica começa também a se tornar *compreensão em geral da estrutura de interpretação que caracteriza o conhecimento enquanto tal.*

É preciso compreender o todo para poder compreender a parte e o elemento e, ainda mais geralmente, é preciso que o texto e o objeto interpretados e o sujeito interpretante *pertençam ao mesmo horizonte de modo, por assim dizer, circular.*

G. Vattimo, que estudou acuradamente esse ponto, escreve o seguinte: "[...] Schleiermacher foi o primeiro a teorizar com certa clareza aquilo que as teorias modernas chamarão de 'círculo hermenêutico'. Com efeito, no fundo do problema proposto pelo círculo hermenêutico encontra-se tanto a questão da *totalidade do objeto* a interpretar como, mais amplamente, a questão da *totalidade maior* à qual, em modo que deve ser determinado e que constitui precisamente a questão de maior interesse filosófico, *pertencem tanto o objeto como o sujeito da operação de interpretação.* Em Schleiermacher, esse círculo apresenta-se definido em suas duas dimensões fundamentais (*a.* pré-conhecimento necessário da totalidade da obra a interpretar; *b.* pertença necessária da obra e do intérprete ao mesmo e mais vasto âmbito), embora ele detenha mais a atenção na primeira dimensão".

Mais à frente veremos amplamente como se desenvolveu o segundo ponto e como a estrutura hermenêutica se tornou a interpretação de toda a experiência humana. Texto 3

Friedrich Schleiermacher (1768-1834), criador do conceito romântico de religião como sentimento de radical dependência da Totalidade.
À direita, o frontispício de um livro que reúne suas obras-póstumas filosóficas.

Friedrich Schleiermacher's

literarischer Nachlaß.

Zur Philosophie.

V. Hölderlin e a divinização da natureza

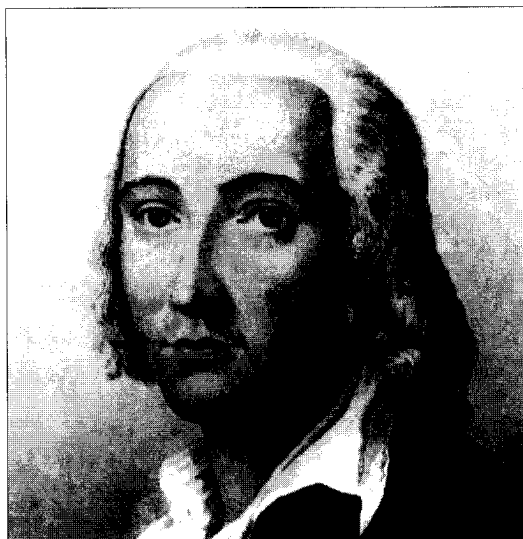
• Os temas tipicamente românticos que ressoam em Hölderlin (1770-1843), hoje considerado um dos máximos poetas alemães, são o amor pela grecidade, o primado espiritual da beleza e da poesia como únicas capazes de captar o infinito-uno, o forte sentimento de pertença a este "todo" e a divinização da natureza, compreendida como origem de tudo (deuses e homens).

Os temas românticos da poesia de Hölderlin *→ § 1*

1 Um poeta tipicamente "romântico"

Friedrich Hölderlin (1770-1843) foi amigo de Schelling e de Hegel em Jena, mas não se ligou ao círculo schlegeliano dos românticos. E, no entanto, sua poesia, como já observamos, apresenta os traços típicos do romantismo. Viveu afastado de todos, vítima de trágico destino de loucura que, manifestando-se inicialmente em forma de grave crise, tornou-se depois estado permanente a partir de 1806, ou seja, durante cerca de metade de sua vida. Depois de longas incertezas e incompreensões, hoje Hölderlin é julgado como um dos maiores poetas alemães. Papel determinante nessa reavaliação teve o filósofo Heidegger, que desenvolveu interpretações finíssimas da poesia hölderliniana.

O amor pela grecidade, o primado espiritual da beleza e da poesia como as únicas capazes de captar o infinito-uno, o forte sentimento de pertença a esse "tudo" e a divinização da natureza, entendida como origem de tudo (deuses e homens), esses são os temas tipicamente românticos que ecoam em Hölderlin. Ele retomou também algumas temáticas ligadas ao cristianismo (basta ver os hinos cristológicos: *Pão e vinho, O único* e *Patmos),* mas realizou estranha mistura, concebendo a venerada figura de Cristo como um deus ao no estilo dos deuses da Grécia, e considerando-se a si mesmo como novo profeta (quase como um novo João, destinado a um novo Apocalipse).

Hiperion ou o eremita na Grécia (cujo primeiro esboço remonta a 1792 e a elaboração definitiva a 1797-1799) é o romance que mais nos interessa aqui. Trata-se de uma espécie de "romance de formação", concebido em estilo epistolar, no qual a personagem "se forma" através do seu "andar pelo mundo" (a romântica *Wanderung)* e através de uma série de experiências dramáticas. Hiperion é um grego do século XVIII que queria lutar pela independência de sua pátria dominada pelos turcos e para fazer renascer a antiga Grécia, mas que se dá conta de que os gregos de seu tempo são bem diferentes dos antigos. A essa amarga desilusão, acrescenta-se a morte de sua amada Diotima, depois do que ele se refugia na Alemanha, onde, no entanto, encontra incompreensão total. Por fim, só encontra paz refugiando-se no seio da divina natureza. E seria exatamente dessa concepção da natureza que Schelling partirá para superar Fichte.

Friedrich Hölderlin (1770-1843) expressou admiravelmente temáticas e instâncias românticas.

V. Schiller: a concepção da "alma bela" e da educação estética

Beleza e liberdade → *§ 2*

A essência da poesia "sentimental" → *§ 3*

• O motivo inspirador de Friedrich Schiller (1759-1805), o grande poeta e dramaturgo, é constituído pelo amor à liberdade em todas as suas formas essenciais, e a mais alta escola de liberdade é a beleza, pela função harmonizadora que ela exerce. Ora, quem consegue cumprir o dever com naturalidade espontânea, requerida justamente pela beleza, é a "alma bela", isto é, a alma dotada daquela graça que harmoniza instinto e lei moral. Portanto, para tornar o homem realmente racional torna-se essencial a educação estética, que é educação à liberdade mediante a liberdade.

1 Vida e obras

Friedrich Schiller nasceu em Marbach, em 1759, e morreu em 1805.

Em sua vida, podemos distinguir três períodos bem claros. No primeiro período, ele foi um dos *Stürmer* de maior destaque (como o provam seus dramas *Os salteadores, A conjura de Fieschi em Gênova, Intriga e amor* e *Dom Carlos*). A partir de 1787, dedicou-se a rigorosos estudos de filosofia (lendo Kant a fundo) e de história durante uma década (estudos que lhe granjearam uma cátedra de história em Jena). Na última fase, volta ao teatro, com a trilogia de *Wallenstein* (concluída em 1799), com *Maria Stuart* (1800) e com *Guilherme Tell* (1804). Para a história da filosofia, interessam sobretudo os escritos do período intermediário, particularmente *Sobre a graça e a dignidade* (1793), *Cartas sobre a educação estética* (1793-1795) e *Sobre a poesia ingênua e sentimental* (1795-1796).

2 A beleza como escola de liberdade

A marca espiritual de Schiller é constituída pelo amor à liberdade em todas as suas formas essenciais, ou seja, a liberdade política, a liberdade social e a liberdade moral. A Revolução Francesa e seus resultados convenceram Schiller de que o homem ainda não estava preparado para a liberdade, e que a verdadeira liberdade é a que está sediada na consciência. Mas como se chega à liberdade? Schiller não tem dúvidas de que a mais alta escola de liberdade seja a *beleza,* em virtude da função harmonizadora que ela desempenha: "só se chega à liberdade através da beleza" — eis o credo schilleriano.

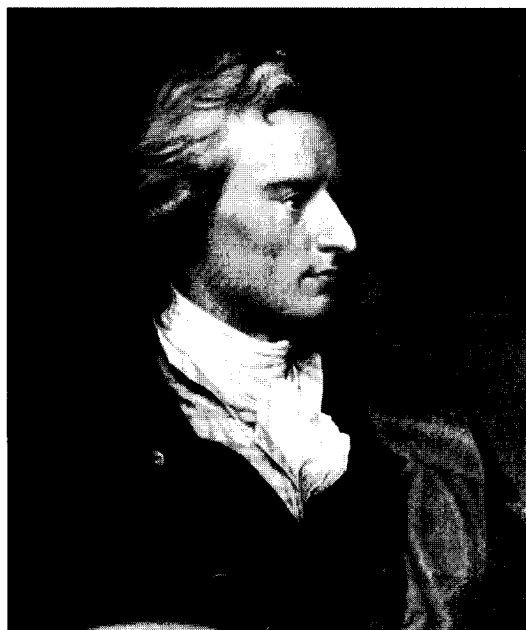
No escrito *Sobre a graça e a dignidade,* Schiller cria a célebre figura da "alma bela" *(die schöne Seele),* destinada a grande repercussão na época romântica. A "alma bela" é aquela que, superando a antítese kantiana entre *inclinação sensível* e *dever moral,* consegue cumprir o dever com *naturalidade espontânea,* requerida precisamente pela beleza. A "alma bela", portanto, é a alma dotada daquela "graça" que harmoniza "instinto" e "lei moral".

Nas *Cartas sobre a educação estética,* Schiller precisa que há dois instintos fundamentais no homem: um "instinto material" e um "instinto voltado para a forma"; o primeiro está ligado ao ser sensível do homem e, portanto, à materialidade e à temporalidade; o segundo está ligado à racionalidade do homem. A composição da antítese entre os dois instintos não deve ocorrer sacrificando totalmente o primeiro em benefício do segundo, porque assim ter-se-ia forma sem realidade, e sim harmonizando-os mediante o que ele chama "o instinto do jogo" (recorde-se o kantiano "jogo livre"

das faculdades), que precisamente medeia a realidade e a forma, a contingência e a necessidade. Esse jogo livre das faculdades é a liberdade. Schiller também chama o primeiro instinto de "vida", o segundo de "forma" e o jogo livre de "forma viva", e esta é a beleza. Para tornar o homem verdadeiramente racional, é preciso torná-lo "estético". A educação estética é *educação para a liberdade através da liberdade* (porque a beleza é liberdade).

3 Poesia ingênua e poesia sentimental

No terceiro ensaio importante, *Sobre a poesia ingênua e sentimental,* Schiller ilustra uma tese interessante. A poesia antiga era ingênua porque o homem antigo agia como unidade harmônica e natural e "sentia naturalmente": em suma, o antigo poeta *era* ele próprio natureza e, portanto, expressão imediata da natureza. Já o poeta "sentimental", que é o poeta moderno, não é natureza, mas *sente* a natureza, ou, melhor ainda, *reflete* sobre o sentir, e nisso se alicerça a comoção poética. Escreve Schiller: "Aqui, o objeto é referido a uma idéia, e sua força poética reside apenas nessa referência. O poeta sentimental, portanto, está sempre diante de duas representações e sentimentos em luta, tendo a realidade por limite e a sua idéia por infinito. E o sentimento misto que ele suscita refletirá sempre essa dupla fonte."

Os fermentos românticos são mais que evidentes nessa concepção. O próprio Goethe, como todos os poetas modernos, contra as intenções de Schiller e as aparências exteriores, com base nessa análise não podia deixar de ser catalogado como poeta "sentimental". O cânon da beleza clássica não podia mais realizar-se *imediatamente* na dimensão da natureza, mas apenas ser "buscado" através de itinerário *mediato*, ou seja, como ideal romântico.

Friedrich Schiller (1759-1805), poeta e pensador de forte têmpera moral. Procurou uma fusão entre ética e estética, criando o ideal romântico da "alma bela". À direita, Caspar David Friedrich, "As brancas escarpas de Rugen" (Winterthur, Fundação Reinhart), obra que remete ao gosto romântico.

VI. Goethe, suas relações com o romantismo e a concepção da natureza

Posição crítica em relação aos românticos → § 1

• Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), o maior poeta alemão, foi o principal dos *Stürmer*, mas, a partir de 1775, quis repropor os cânones clássicos da beleza. Condenou os românticos, mas não com a mira na alma do movimento, e sim nos excessos do fenômeno romântico.

A concepção da natureza → § 2

• Importante é sua concepção da natureza, compreendida como forma de organicidade impelida às conseqüências extremas: a natureza é toda viva, até nos mínimos particulares, a totalidade dos fenômenos é produção orgânica da "forma interior", e as diversas formações naturais derivam de uma polaridade de forças (contração e expansão), seguindo um progressivo crescimento e elevação.

A importância de Wilhelm Meister e de Fausto → § 3-4

• Dois personagens de Goethe tiveram o privilégio de ascender a símbolos: Wilhelm Meister, protagonista do mais belo exemplo de "romance de formação", ou seja, de desenvolvimento espiritual, e Fausto, tornado personagem eterna, cuja chave interpretativa consiste no encontro entre sua tensão incessante e o amor divino que vem em seu auxílio.

1 As relações com o "Sturm und Drang"

Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) é o maior poeta alemão. Ele resume em si toda uma época, com suas dificuldades e suas aspirações. Diferentemente de Schiller, não dedicou obras específicas à filosofia; aliás, fez questão de manter certa distância em relação aos filósofos de profissão. Seus escritos, todavia, contêm numerosas idéias filosóficas e algumas de suas obras tornaram-se verdadeiros símbolos para os românticos. Por isso, devemos tratar delas, ainda que brevemente.

Inicialmente, como já dissemos, Goethe foi um dos *Stürmer*, aliás, o principal (e a esse período remontam obras famosas, como o *Götz von Berlichingen*, o *Prometeu*, *As dores do jovem Werther*, o primeiro *Fausto* e o primeiro *Wilhelm Meister*). É verdade que procurou acuradamente minimizar a importância do movimento e do papel por ele desempenhado; entretanto, confessa ter contribuído para ele. Na realidade, não gostava dos descomedimentos ligados ao movimento do fenômeno de imitação doentia a que *Werther* havia dado lugar, não apenas no plano literário.

Já o Goethe do período posterior quis ser clássico, repropondo os cânones clássicos da beleza. Dizia que quem quer fazer algo de grande deve, como os gregos, ser capaz de elevar a natureza real à altura do espírito.

Na realidade, o "classicismo" de Goethe nada mais é do que o resultado da força decomposta do *Sturm und Drang*, ordenada pela forma e por novo sentido do "limite", e, na realidade, é romantismo.

Goethe condenou os românticos, não a alma do movimento (porque também nele vivia uma parte daquela alma); condenou os excessos do fenômeno romântico.

2 Natureza, Deus e arte

No que se refere às temáticas específicas, devemos recordar em primeiro lugar a concepção goethiana da natureza, que

é uma forma de organicismo levado às últimas conseqüências. A natureza é toda viva, até em seus mínimos particulares. A totalidade dos fenômenos é vista como produção orgânica da "forma interior". Uma polaridade de forças (contração e expansão) origina as diversas formações naturais, que assinalam acréscimo e produzem elevação progressiva.

Sua concepção de Deus é predominantemente panteísta, mas sem rigidez dogmática. Com efeito, ele disse ser "politeísta" como poeta e "panteísta" como cientista; mas acrescentou haver espaço, pelas exigências de sua pessoa moral, também para um Deus pessoal.

Para Goethe, o "gênio" é "natureza que cria", e a arte é atividade criadora e criação como a natureza, e até acima da natureza.

3 "Wilhelm Meister" como romance de formação espiritual

Entre suas obras, especialmente duas tiveram o privilégio de se tornarem símbolo: o *Wilhelm Meister* e, mais ainda, o *Fausto*.

A primeira é o mais belo exemplo de "romance de formação" ou de desenvolvimento espiritual. Através de uma série simbólica de experiências artísticas, Wilhelm encontra-se por fim a si mesmo, realizando-se mediante atividade prática, ou seja, inserindo-se na sociedade de modo factual. Para Wilhelm, as experiências artísticas não foram puramente decepcionantes, mas também redundaram em potencialização das

Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) foi o grande dominador da era romântica com sua poesia, seu estilo de vida e seu pensamento. Teve também influência extraordinária sobre a política cultural da época. Este belo retrato de Goethe sobre o fundo da campanha romana, executado por Johann Heinrich Wilhelm Tischbein em 1787, encontra-se no Städelsches Kunstinstitut de Frankfurt.

energias próprias das atividades da última fase (o romance reflete amplamente o próprio Goethe que, de fervoroso *Stürmer*, passara ao serviço do governo de Weimar).

Schlegel julgou o romance como algo comparável à Revolução Francesa, ou seja, como expressão de uma *tendência do século*.

L. Mittner assim o define: "O romance [...] deve ser entendido como tentativa de realizar, no plano artístico, o que era irrealizável no plano econômico-político real; de fato, como o *Fausto*, ele é um verdadeiro uno-todo, uno diverso em si mesmo, já que abrange vários mundos sociais e éticos bem fechados em si, mas que também estão idealmente e até realmente relacionados entre si, pelo menos no sentido de que do menor de tais mundos sempre se desenvolvem mundos maiores, que por fim deveriam abranger toda a realidade cultural e social da época goethiana".

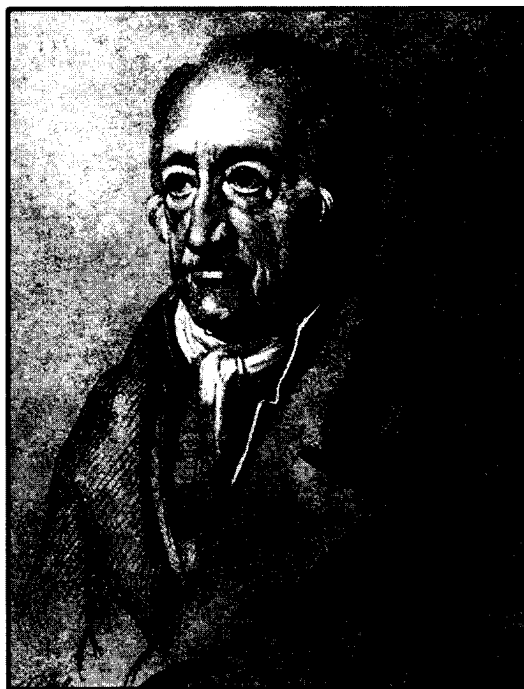
Hegel fará algo semelhante, no mais elevado plano filosófico, em sua *Fenomenologia do Espírito*, que, como veremos, narra as experiências da própria consciência que, através das peripécias morais e espirituais da história universal, chega à autoconsciência e ao saber absoluto.

4 O significado de Fausto

Mais duradoura foi a celebridade de *Fausto*, que se transformou em personagem eterno (uma posse para sempre, como diriam os gregos). Sobre *Fausto*, porém, já se disse até mais do que se deveria. Hegel se inspirará em algumas cenas para descrever certas passagens de sua *Fenomenologia*. Alguns acreditam ver nele refletida profeticamente a consciência do homem moderno. No *Streben* de Fausto, ou seja, no tender sempre para o ulterior, é mais fácil perceber o ativismo que devora o homem contemporâneo. Mas Goethe nos reserva enorme surpresa ao nos dar a *sua* interpretação dos dois versos-chave do seu poema. Postos nos lábios dos anjos do céu, dizem os dois versos:

Quem se afana em perene tender,
esse nós podemos salvar!

Em carta de 6 de junho de 1831 a Eckermann, Goethe escreve: "Nesses versos está contida a chave da salvação de Fausto". E, segundo ele, a chave está no encontro entre o incessante tender de Fausto, por um lado, e o amor divino, por outro: "No próprio Fausto (há) atividade sempre mais elevada e mais pura até o fim, e do alto (há) o amor eterno que lhe vem em socorro". Goethe conclui, destacando expressamente: "Isso está em perfeita harmonia com a nossa representação religiosa, segundo a qual nós não nos tornamos bem-aventurados mediante nossas próprias forças, e sim mediante a graça divina que sobrevém".

Trata-se de palavras que restituem ao personagem sua estatura romântica.

Retrato de Goethe na maturidade, executado em 1824 por Carl Vogel von Vogelstein, desenhista e pintor alemão, conhecido por seus mais de setecentos retratos.

F. Schlegel

1 Rumo à nova mitologia

F. Schlegel desejou que a humanidade estivesse em grau de voltar à fonte de todo saber: a poesia. Um processo geral de "rejuvenescimento" seria então o tempo, "força divinatória"; o pensamento do homem, "glória de beleza, luz e amor"; a realidade dos fenômenos, "era do ouro" do espírito de quem, por todo lugar, verá brotar a fonte da verdade e do ser.

E este tênue reflexo da divindade no homem não é talvez a alma autêntica de toda poesia, a cintilação que o acende?

Para esgotá-la não basta de fato o simples representar homens, paixões e vicissitudes, nem bastam formas artificiais, também querendo embaralhar e novamente combinar milhões de vezes as velhas soluções: isso é apenas o corpo externo visível, ou até, quando a alma se apagou, o cadáver da poesia. Mas quando a centelha de entusiasmo ao contrário explode, transformando-se em obras, um novo fenômeno aparece diante de nós, vivo, em uma glória de beleza, luz e amor.

E o que mais é toda bela mitologia, se não um hieroglifo da natureza circundante em tal transfiguração de fantasia e amor?

A mitologia tem grande valor. Aquilo que de outro modo escapa da consciência para sempre, aqui se torna evidente, e é mantido, de modo sensível e espiritual, como a alma no corpo que o acolhe, através do qual ela reluz em nossos olhos e fala em nosso ouvido.

Eis o ponto: nós, no que se refere às coisas supremas, não nos entregamos inteiramente apenas ao nosso espírito. É certo que quem se encontra ressequido em nenhum lugar verá brotar uma fonte – uma verdade conhecida à qual sequer minimamente pretendo subtrair-me. Todavia, devemos sempre dar prosseguimento àquilo que já recebeu forma, e desenvolver, acender, alimentar – em uma palavra: formar – até as coisas supremas com o contato daquilo que é homogêneo e afim, ou, com paridade de grandeza, daquilo que é inimigo. Mas, se efetivamente as coisas supremas não são suscetíveis de serem formadas pela intenção, então é melhor deixar imediatamente de lado toda pretensão de chegar a uma arte livre das idéias, que seria então um nome desprovido de sentido.

A mitologia é uma obra de arte livre da natureza. Em seu tecido aquilo que há de supremo realmente tomou forma; tudo é relação e metamorfose, tudo é assimilado e transformado, e esta assimilação e transformação é o procedimento que lhe pertence propriamente, sua vida íntima, seu método, se assim posso me exprimir.

Aqui noto uma forte semelhança com o soberano Witz[1] da poesia romântica, que não se manifesta em ocorrências particulares, e sim na construção do todo [...]. Ao contrário, esta confusão levantada artificialmente, esta fascinante simetria de contradições, esta maravilhosa e eterna proximidade de entusiasmo e ironia, que vive em toda mínima parte do todo, parecem-me ser já em si mesmas uma mitologia indireta. [...]

E assim, em nome da luz e da vida, não retardemos mais, mas apressemos, cada um a seu modo, o grande desenvolvimento para o qual fomos chamados. Sede dignos da grandeza dos tempos: o véu cairá de vossos olhos, e tudo se tornará claro diante de vós. Pensar significa adivinhar,[2] mas o homem apenas começou a tornar-se consciente de sua força divinatória. Que incomensuráveis desenvolvimentos esperam essa força, e justamente agora! Parece-me que quem estivesse em grau de compreender nossa época, isto é, o grande processo universal de rejuvenescimento, os princípios da eterna revolução, deveria poder conseguir segurar os pólos da humanidade, entender e conhecer o modo de agir dos primeiros homens, assim como o caráter da era de ouro que ainda está por vir. Então se calariam as tagarelices, o homem tomaria consciência daquilo que ele é, e entenderia a terra e o sol.

F. Schlegel,
Diálogo sobre a poesia.

---

[1] *Witz* é um termo alemão que significa "prontidão de espírito" e que designa a categoria do *humour*, típica do romantismo e formulada de modo específico por F. Schlegel.

[2] Isto é, prever o futuro.

NOVALIS

2 Cristandade ou Europa

O ensaio A Cristandade ou a Europa *(1799), apesar de sua brevidade, é um texto muito denso e complexo, ao mesmo tempo um ensaio histórico, um estudo filosófico e teológico e uma obra de poesia.*

Na história existe, segundo Novalis, uma relação particular entre passado e futuro: o passado contém em si os germes daquilo que será realizado apenas no futuro e, portanto, o prefigura. Saber ver em eventos passados estas prefigurações de eventos futuros, saber colher a existência de analogias profundas entre eventos distantes entre si, indo além das aparências, significa ler a história de modo profético e revelar seu íntimo progresso em direção à liberdade e à completude: isto é o que deve fazer o historiador, que é chamado não a registrar objetivamente os fatos, mas a interpretá-los, colocá-los em relação mútua, fazer emergir seu significado profundo. Nesta leitura "em profundidade" dos fatos da história o historiador é assistido pelo "senso sagrado" que tem lugar no coração do homem. Graças ao senso sagrado é possível um conhecimento mais aprofundado do mundo terreno, que permite descobrir o aspecto moral do universo que, como um fio, abre caminho através do mundo das coisas visíveis e revela sua ordem interior, o sentido escondido. Revelar o sentido escondido dos eventos é o que Novalis faz nesse ensaio.

A Cristandade ou a Europa *percorre em grandes passos a história da Idade Média até o fim do século XVIII e caracteriza os períodos históricos com base na presença ou na ausência do senso sagrado. O ensaio abre-se com um olhar para os tempos míticos da Idade Média, transformado quase em uma "era de ouro", cujo senso sagrado era florescente de modo espontâneo e inconsciente, para passar depois para o período da Reforma protestante, em que é forte o contraste entre senso sagrado e racionalidade, entre fé e saber. Com a Contra-reforma parece voltar um período de renascimento do senso sagrado, mas na época das Luzes e da Revolução francesa ele será ofuscado em favor das faculdades racionais. Novalis capta, porém, no final do século XVIII, os sinais de uma época nova que está para nascer e que são particularmente evidentes justamente na Alemanha. As últimas páginas do ensaio, extraordinárias por causa da sugestão visionária que o anima, traçam o perfil de uma nova era de ouro em que o senso sagrado atingirá plena e consciente realização.*

Os trechos propostos apresentam a interpretação que Novalis oferece do Iluminismo e da época nova que ele vê chegar.

O primeiro trecho refaz as origens do Iluminismo (A oposição entre o senso sagrado e a razão).

O segundo ilustra suas características, limites e contradições (O Iluminismo).

Novalis abandona depois o Iluminismo e passa a tratar dos traços de uma época nova que está para nascer (terceiro trecho: O renascimento do senso sagrado na Alemanha: os sinais de uma época nova).

Na perspectiva dessa nova época, Novalis volta finalmente o olhar para trás, a fim de procurar compreender, para além dos limites e dos defeitos do Iluminismo, sua função histórica, oferecendo um exemplo da leitura profunda dos fatos históricos de que se falou acima (quarto trecho: A necessidade do Iluminismo para o progresso da história).

1. A oposição entre o senso sagrado e a razão

A Reforma havia sido um sinal do tempo. Foi importante para toda a Europa, embora tendo explodido publicamente apenas na Alemanha verdadeiramente livre. Os melhores gênios de todas as nações haviam se tornado secretamente maiores de idade e, enganando-se no sentimento de sua vocação, se sublevaram com arrogância tanto maior contra a antiga constituição. Instintivamente o erudito é inimigo do clero segundo a antiga constituição;[1] o grupo dos eruditos e o do clero não podem deixar de entravar guerras destrutivas, quando estão separados: eles de fato lutam pela

[1] Trata-se da constituição em classes antes da Revolução francesa.

própria posição. Esta separação se acentuou sempre mais e os eruditos conquistaram tanto mais terreno quanto mais o clero da humanidade européia aproximava-se do período da erudição triunfante, e o saber e a fé entravam em uma oposição mais saliente. Na fé se procurou o motivo da estagnação geral e se esperou eliminá-la por meio de um saber que abrisse uma brecha naquela estagnação. Em todo lugar o senso sagrado sofreu numerosas perseguições nas formas por ele assumidas até então e na sua configuração atual. O resultado do modo de pensar moderno foi chamado de filosofia e lhe foi atribuído tudo aquilo que se opunha ao antigo e, portanto, sobretudo toda idéia contra a religião. Aquilo que inicialmente era um ódio pessoal em relação à fé católica se transformou, pouco a pouco, em ódio em relação à Bíblia, à fé cristã e, por fim, até à religião. Mas não basta: o ódio em relação à religião se estendeu, de modo perfeitamente natural e conseqüente, a qualquer coisa que fosse objeto de entusiasmo; declarou heresia a fantasia e o sentimento, a moralidade e o amor pela arte, pelo futuro e pelo passado; colocou com dificuldade o homem no cimo da série dos seres naturais e transformou a infinita música criadora do universo no rangido monótono de um enorme moinho acionado pela corrente do acaso e a ela entregue, um moinho em si, sem construtor e sem moleiro, um verdadeiro e próprio *perpetuum móbile*, um moinho que mói a si mesmo.

2. O Iluminismo

Apenas um entusiasmo foi generosamente deixado ao pobre ser humano e tornado indispensável como pedra de comparação da mais alta cultura para todo acionista desta última. O entusiasmo por esta esplêndida e grandiosa filosofia, e de modo marcante para seus sacerdotes e mistagogos.[2] A França, portanto, ficou contente de se tornar o útero e a sede desta nova fé que era uma mistura de puro saber. Embora nessa nova Igreja a poesia fosse desvalorizada, ainda assim existiam entre eles alguns de seus poetas que, para impressionar, recorriam aos antigos ornamentos e às velhas luzes, arriscando, porém, deste modo, iluminar o novo sistema do mundo com fogo velho. Todavia, membros mais inteligentes sabiam derramar logo água fria sobre ouvintes que já haviam sido aquecidos. Os membros estavam empenhados sem descanso a limpar a natureza, o solo terrestre, as almas dos homens e as ciências da poesia, a eliminar qualquer traço do sagrado, a arruinar a lembrança de todos os eventos e dos homens edificantes, servindo-se do sarcasmo, e a despojar o mundo de todo ornamento colorido. A luz, por sua docilidade matemática e por seu atrevimento, tornou-se a predileta deles. Alegravam-se pelo fato de que ela se deixasse decompor mais do que pelo fato de que tivesse brincado com as cores e assim, da luz, chamaram sua grande empresa Iluminismo. Na Alemanha essa empresa foi conduzida de modo mais aprofundado, reformou-se a instrução, procurou-se dar à velha religião um sentido moderno, racional, mais comum, lavando-a meticulosamente de todo traço de milagre e de mistério; mobilizou-se toda a erudição para barrar qualquer escapatória para a história, empenhando-se em enobrecer a história, transformando-a em um quadrinho de gênero, familiar e moral, doméstico e burguês.

Deus foi transformado em preguiçoso expectador do grande e comovente espetáculo encenado pelos eruditos, que no fim devia oferecer uma suntuosa recepção e cumprimentar solenemente os autores e os atores. A gente comum era iluminada com verdadeira predileção e educada naquele entusiasmo erudito; nasceu assim uma nova corporação européia: a dos filantropos e dos iluministas. Pena que a natureza, apesar dos esforços realizados para modernizá-la, permanecesse tão maravilhosa e incompreensível, tão poética e infinita. Se, de algum lugar, surgia uma velha superstição a respeito de um mundo superior ou de outro, logo, de toda parte, levantava-se um grande rumor e, se possível, a perigosa centelha era sufocada pela filosofia e pela argúcia; todavia, a palavra de ordem dos eruditos era tolerância e, particularmente na França, sinônimo de filosofia.

Essa história da irreligiosidade moderna é singularíssima e é a chave de todos os fenômenos gigantescos da época moderna. Ela tem início apenas nesse século e particularmente na segunda metade, e em breve tempo assume dimensão e variedade que não podem ser descuradas; uma segunda Reforma, que fosse mais ampla e mais peculiar, era inevitável e devia necessariamente atingir em primeiro lugar aquele país que estava mais de acordo com os tempos e que mais tempo permaneceu em estado de astenia pela falta de liberdade. Há tempo o fogo ultraterreno teria avançado e tornado vãos os planos agudos do Iluminismo, caso não tivessem estado a seu favor a pressão e a influência do mundo. Porém, no momento em que surgiu um conflito entre os eruditos e os governos, entre os inimigos da religião e toda a sua companhia, eis que a religião teve de

---

[2] Os mistagogos são os guias espirituais nas etapas da ascese.

intervir como terceiro elemento, determinante e mediador; e todo amigo dela deve agora reconhecê-la e anunciar sua chegada, embora esta ainda não fosse suficientemente evidente. Que tenha chegado o tempo da ressurreição, e que justamente os eventos que pareciam impedir sua vivificação e ameaçavam seu ocaso definitivo tenham se tornado os sinais mais propícios de sua regeneração, tudo isso não pode de fato ser posto em dúvida por um espírito dotado de senso da história. A verdadeira anarquia é o elemento gerador da religião. Da destruição de tudo aquilo que é positivo ela levanta sua cabeça gloriosa como nova fundadora do mundo. O homem se eleva sozinho para o céu se nada mais o prende, e em primeiro lugar os órgãos superiores se levantam sozinhos da uniforme confusão geral e da dissolução completa de todas as disposições naturais e das forças do homem como o núcleo originário da configuração terrena. O espírito de Deus revoa sobre as águas e apenas agora se percebe, no refluxo das ondas, uma ilha celeste, a moradia dos homens novos, a bacia fluvial da vida eterna.

3. O renascimento do senso sagrado na Alemanha: os sinais de uma nova época

Dos outros Estados europeus além da Alemanha pode-se apenas profetizar que com a *paz* começará a pulsar neles uma nova e mais alta vida religiosa, e logo consumirá qualquer outro interesse mundano. Na Alemanha, ao contrário, podemos indicar já, com absoluta certeza, os sinais de um mundo novo. A Alemanha procede com passo lento mas seguro, distanciando-se dos outros Estados europeus. Enquanto estes se encontram ocupados com guerras, especulações, espírito partidário, o alemão se apressa a tornar-se, com grande diligência, membro de uma época mais elevada da cultura, e esse progresso lhe dará forçosamente, com o passar do tempo, um grande predomínio sobre os outros. Nas artes e nas ciências se tem um grande fermento. Desenvolve-se muitíssimo espírito. Extrai-se de minas novas, ainda não exploradas.

Jamais as ciências estiveram em mãos melhores e abriram ao menos maiores expectativas; vai-se em busca de aspectos mais diversos das coisas, não há nada que não seja passado no crivo, avaliado, pesquisado. Tudo é elaborado: os escritores tornam-se mais pessoais e mais eficazes, todo velho monumento da história, toda arte, toda ciência encontra cultores e é abraçada com amor novo e tornada fecunda. Aqui e ali encontram-se, com freqüência agudamente unidas, uma versatilidade sem igual, profundidade extraordinária, polidez esplêndida, conhecimentos amplos e uma fantasia rica e robusta. Parece despertar-se em todo lugar um pressentimento poderoso do arbítrio criativo, da ausência de barreiras, da infinita variedade, da sagrada peculiaridade e da onipotente capacidade da humanidade interior. Surgida do sonho matutino da infância desajeitada, uma parte da humanidade põe à prova suas jovens forças com as serpentes que circundam seu berço e que querem impedir-lhe o uso de seus membros. Ainda não são mais que acenos, desconexos e rudes, mas que ao olho historiador revelam uma individualidade universal, uma nova história, uma nova humanidade, o abraço mais terno de uma Igreja jovem e surpresa e de um Deus que ama, e a íntima concepção de um novo Messias em seus mil membros ao mesmo tempo. Quem não percebe o doce pudor de um alegre evento?

4. A necessidade do Iluminismo para o progresso da história

Agora estamos suficientemente elevados para dirigir um sorriso gentil também àqueles tempos passados de que acima falamos, e para reconhecer também naquelas surpreendentes idiotices cristalizações notáveis do material da história. Queremos apertar, gratos, a mão dos eruditos e filósofos; essa loucura de fato devia se realizar para o bem dos pósteros e devia se fazer valer a visão científica das coisas. Mais fascinante e diversificada, a poesia, como uma Índia cheia de ornamentos, contrapõe-se ao frio e morto Spitzberg[3] daquele intelecto de pouco antes. Para que a Índia seja assim quente e esplêndida, no centro do globo terrestre, um mar frio e imóvel, recifes mortos, névoa em vez de céu estrelado e uma longa noite devem tornar seus dois extremos inóspitos. O significado profundo da mecânica pesava sobre estes anacoretas dos desertos do intelecto; o fascínio da primeira intuição os subjugou, o antigo se vingou deles; com uma negação extraordinária sacrificaram ao primeiro conhecimento de si aquilo que de mais sagrado e belo existe no mundo, e foram os primeiros a reconhecer de novo, com a ação, a santidade da natureza, a infinitude da arte, a necessidade do saber, o respeito de tudo aquilo que é do mundo, a onipresença daquilo que é verdadeiramente histórico, o anunciaram e puseram fim a um domínio dos fantasmas mais elevado, mais geral e mais terrível do que eles próprios acreditavam.

Novalis,
A Cristandade ou a Europa.

---

[3] É o monte mais alto da Baviera.

SCHLEIERMACHER

3 A hermenêutica

Friedrich Schleiermacher conseguiu transformar o pensamento hermenêutico da modernidade de simples "arte da interpretação" para uma verdadeira e própria metodologia em grau de compreender um discurso ou um escrito. Desse modo, o objeto da compreensão não é um objeto determinado, mas o complexo procedimento por meio do qual a interioridade do pensamento de um indivíduo chega a manifestar-se na língua. Para tal fim Schleiermacher entreviu na teoria hermenêutica o próprio centro de seu sistema do saber, em que língua e pensamento se compenetram um no outro em um movimento circular de implicação recíproca, em uma obra contínua de mediação. A hermenêutica cabe, porém, a tarefa de manifestar o saber: uma tarefa infinita em que todo indivíduo, procurando compreender o sentido da realidade, decide seu próprio destino. Schleiermacher pode, portanto, ser considerado o fundador da hermenêutica moderna.

Muitas, talvez até a maior parte, das atividades que constituem a vida humana comportam tríplice graduação, conforme o modo em que são exercidas: um primeiro modo quase privado de espírito e totalmente mecânico, um segundo que se baseia sobre uma abundância de experiências e de observações, e por fim um terceiro que é, no sentido próprio do termo, adequado à arte. Ora, parece-me que a este último modo se deva inscrever também a interpretação, à medida que com esta expressão entendo justamente tudo aquilo que se refere à compreensão de um discurso de outrem.

O primeiro modo e o mais baixo nós o encontramos quotidianamente, não só no mercado e pelas ruas, mas também em certos círculos mundanos onde nós nos trocamos frases feitas sobre assuntos comuns, de modo que de vez em quando já sabemos quase com certeza aquilo que replicaremos ao interlocutor, e o discurso é regularmente pego e novamente atirado como uma bola.

O segundo modo é o ponto em que parecemos nos encontrar em geral. É assim que a interpretação é exercida em nossas escolas e universidades, e os comentários explicativos dos filólogos e dos teólogos – de fato foram eles que cultivaram este campo de modo excelente – contêm um tesouro de observações e de testemunhos instrutivos, que atestam suficientemente quantos deles são verdadeiros mestres na arte da interpretação, enquanto certamente, bem ao lado deles e no mesmo campo, de uma parte surge o arbítrio mais desenfreado na presença de passagens difíceis, e de outra uma pedante obtusidade descura com indiferença ou ultrapassa de modo tolo aquilo que há de mais belo. Mas, ao lado de todos estes tesouros, quem deve exercer pessoalmente a tarefa da interpretação, sem todavia poder ser contado entre os artistas mais insignes, e ainda mais quando ao mesmo tempo deve preceder na interpretação a juventude ávida de saber e a esta guiá-la, aspira a dispor de uma guia tal que, enquanto metodologia verdadeira e própria, não só seja o fruto mais ambicionado das obras-primas dos artistas desta disciplina, mas também exponha em forma científica digna o porte complexivo e os princípios do processo hermenêutico. Quando tive a oportunidade pela primeira vez de dar aulas referentes à interpretação, também eu fui induzido a procurar para mim mesmo, assim como para meus ouvintes, um guia semelhante. Mas, em vão. Não só a não irrelevante quantidade de compêndios teológicos – embora alguns deles, como o livro de Ernesti,[1] se impusessem como testemunhos de uma valente escola filológica –, mas também os poucos ensaios puramente filológicos deste gênero pareciam apenas coleções de regras particulares tiradas das observações dos mestres, em certos casos definidas mais claramente e em certos outros mais oscilantes na incerteza, ordenadas ora de modo desajeitado ora de modo mais conveniente. Eu esperava algo de melhor a partir da publicação da *Enciclopédia filológica* que Fülleborn[2] havia extraído das aulas de Wolf,[3] mas o pouco de hermenêutico não tinha sequer a aspiração de querer delinear, ainda que com poucos traços, um desenho completo; e, como aquilo que era

---

[1] J. A Ernesti (1707-1781)foi filólogo e teólogo de fama reconhecida, autor também de uma *Institutio interpretis Novi Testamenti* (Leipzig, 1761) à qual aqui faz-se referência.

[2] G. G. Fülleborn foi filósofo e escritor nascido em 1769, e foi autor precisamente de uma *Encyclopaedia philologica, sive primae lineae Isagoges in antiquorum studia*, 1798.

[3] Friedrich August Wolf (1759-1824) ensinou em Halles e em Berlim; é considerado o pai da filologia moderna.

oferecido também aqui era aplicado, como é natural, especialmente às obras da antiguidade clássica assim como na maior parte dos manuais no âmbito peculiar das Sagradas Escrituras, não fiquei mais satisfeito do que antes.

A partir daí os ensaios mencionados no título constituem o quanto de mais significativo apareceu até hoje sobre este assunto. Ora, quanto mais Wolf representa entre nós o espírito mais refinado, a genialidade mais livre da filologia, e quanto mais o senhor Ast[4] ambiciona proceder em todo caso como um filólogo que opera filosoficamente, tanto mais instrutiva e fecunda deve ser a associação dos dois autores. E, assim, para o momento parece-me que a coisa mais conveniente, seguindo estes guias, seja a de ligar meus pensamentos sobre o assunto da interpretação a seus princípios. [...]

Todavia, examinando as coisas mais claramente, em todo momento de não compreensão nos encontramos ainda em uma situação análoga, mesmo que de menor porte. Mesmo se nos encontramos no mundo que nos é familiar, é todavia algo de estranho que nos vem ao encontro na língua quando uma ligação de palavras recusa tornar-se clara, algo de estranho que encontramos em nossa produção do pensamento e, embora seja análogo à nossa produção, não conseguimos fixar o nexo entre os membros particulares de uma série ou então sua extensão, e por conseguinte oscilamos inseguros; portanto, podemos iniciar sempre apenas com a mesma audácia divinatória. Assim não podemos simplesmente contrapor nosso estado presente àqueles inícios gigantescos da infância. Mas essa tarefa de compreender e de interpretar é um todo contínuo que se desenvolve gradualmente, e em seu contínuo proceder nos sustentamos sempre mais mutuamente enquanto cada um oferece aos outros termos de confronto e analogias, mas ele começa sempre em cada ponto na mesma maneira presencial. Trata-se do lento reencontrar-se do espírito pensante. Apenas que, como lentamente diminui tanto a circulação do sangue como a renovação da respiração, também a alma quanto mais já possui tanto mais se torna indolente em seus movimentos de modo inversamente proporcional à sua receptividade, e também nos mais vivazes, justamente porque cada um em seu ser singular é o não ser dos outros, a não compreensão jamais se resolverá inteiramente. Mas se agora se tira dos primeiros inícios a rapidez dos acontecimentos, a reflexão é favorecida pela maior lentidão dos movimentos e pelo mais longo atraso sobre a operação singular, e assim começa finalmente aquele período em que são coletadas experiências hermenêuticas e adiantadas propostas: eu com efeito preferiria defini-las assim ao invés de falar de regras. Mas uma metodologia – e isso parece derivar quase por si do que foi dito até agora – pode-se ter apenas quando tanto a língua em sua objetividade quanto o processo da produção dos pensamentos enquanto função da vida espiritual do indivíduo são pesquisados tão a fundo, em sua relação com o ser do próprio pensamento, que do modo em que se procede em reunir e comunicar os pensamentos pode-se extrair um modelo para expor em uma concatenação completa o modo em que se deve proceder na compreensão.

Todavia, para esclarecer perfeitamente este ponto devemos antes – e isso seria uma segunda tarefa em relação à primeira que acabamos de expor – ter feito plena justiça a uma idéia que o senhor Ast parece ter tido antes de Wolf, uma idéia que, antes que se determine de modo decisivo por meio dela a configuração da hermenêutica, parece ser mais um achado do que uma descoberta: refiro-me à idéia segundo a qual cada elemento particular pode ser compreendido apenas por meio do todo e, portanto, toda explicação do elemento particular pressupõe já a compreensão do todo.

F. Schleiermacher,
Os discursos acadêmicos de 1829,
Em *Hermenêutica*.

[4] O filólogo e filósofo Friedrich Ast (1778-1841) ensinou em Jena, Landshut e Munique. Schleiermacher faz aqui uma referência à sua obra *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik* (Landshut, 1808).

Outros pensadores que contribuíram para a superação e a dissolução do Iluminismo, e prelúdios do idealismo

I. Hamann: a revolta religiosa contra a razão iluminista

• Johann Georg Hamann (1730-1788) foi talvez o mais áspero e genial crítico do Iluminismo, e o mais ardoroso defensor da religiosidade cristã que o Iluminismo havia minado nas raízes.

• À razão iluminista, abstrata e despudoradamente divinizada, Hamann contrapõe a vida, a experiência concreta, os fatos reais e a história; contra o dualismo kantiano de "sensibilidade" e "razão", ele acrescenta a linguagem, que é a razão que se torna sensível, assim como o *Logos* divino é o tornar-se carne de Deus. Nesse horizonte assume por isso papel importante o conceito de Revelação e se torna central a fé, principalmente a cristã.

Crítica do Iluminismo e defesa da dimensão religiosa → § 1

1 Os limites da razão dos iluministas

Johann Georg Hamann nasceu em Königsberg (cidade que já fora berço de Kant) em 1730. Não concluiu estudos universitários em virtude de seus múltiplos interesses e de suas leituras caóticas. Transferiu-se para Londres, ocupando-se de comércio e de ciência das finanças, mas faliu novamente devido a variadas e obscuras vicissitudes. Mas em Londres, em 1757, seu destino foi marcado pelo encontro com a Bíblia e pela emergência de forte vocação religiosa. Voltando a Königsberg, passou a sobreviver como empregado alfandegário. Morreu em 1788.

Em sua maioria curtos, seus escritos são elaborados em estilo muito original, produzindo complexo jogo de citações e, sobretudo, de alusões sempre extremamente determinadas, mas muito difíceis de decifrar, até para seus leitores contemporâneos. O intricadíssimo jogo de citações de frases e palavras, muitas vezes extraídas da Bíblia, ou então dos clássicos, tem sabor quase cabalístico para o leitor moderno. Isso, porém, deve-se sobretudo ao fato de que, por uma série complexa de razões, Hamann escolheu o caminho indireto da ironia socrática para criticar o Iluminismo.

Os *Stürmer* e os românticos se interessaram por ele, mas provavelmente mais por motivos paralelos do que por convergências. Moser o batizou de "o mago do Norte"; Goethe o chamou de "o fauno socrático"; Schlegel encontrou nos escritos elípticos do pensador uma lógica de "abreviador do universo". Na história do pensamento posterior, porém, nunca se impôs como um clássico. Entretanto, há algum tempo ocorre lento renascimento do interesse por ele.

Com sua clareza e universalidade, a "razão" tão exaltada pelo Iluminismo constitui, na realidade, um ídolo. E os atributos divinos com os quais é incensada são fruto de despudorada superstição. Hamann contrapõe à razão abstrata a vida, a experiência

concreta, os fatos reais e a história. E também faz valer energicamente contra a abstração do conceito a concretude da *imagem*: "Todo o tesouro do conhecimento humano e da felicidade é feito de imagens". Contra o dualismo kantiano de "sensibilidade" e "razão", ele apresenta a *linguagem* como o desmentido mais belo dessa concepção: com efeito, a linguagem é *a razão que se faz sensível,* como o *Logos* ou "Verbo" divino é Deus que se faz carne.

Conseqüentemente, em Hamann assume papel muito importante o conceito de Revelação: "O livro da criação contém exemplos de conceitos universais que Deus quis revelar à criatura através da criatura. "Os livros da aliança contêm exemplos de artigos secretos que Deus quis revelar ao homem por meio dos homens".

Sócrates, pai do racionalismo para os iluministas, torna-se para Hamann, ao contrário, uma espécie de *gênio profético inspirado por Deus.* Eis algumas afirmações importantes dos hamannianos *Memoriais socráticos:* "O que substitui em Homero a ignorância daquelas regras de arte que Aristóteles descobriu refletindo sobre ele, e a ignorância ou a violação daquelas leis críticas em Shakespeare? O *gênio*. Essa é a resposta unânime. Sócrates, portanto, podia até ser ignorante, pois *tinha um gênio* em cuja ciência podia confiar, que ele amava e temia como o seu Deus, cuja paz lhe importava mais do que toda a razão dos egípcios e dos gregos, em cuja voz ele acreditava e através de cujo sopro [...] o vazio intelecto de um Sócrates podia tornar-se tão fecundo quanto o ventre de uma virgem intacta".

É evidente que, nesse horizonte de pensamento, a fé torna-se elemento central, apresentando-se como o fulcro em torno do qual tudo deve girar.

Hamann foi talvez o mais áspero e genial crítico do Iluminismo e o mais denodado defensor daquela religiosidade e daquele cristianismo, que o Iluminismo minara pelas raízes. Sem dúvida, ele foi profeta e corifeu de uma nova época, ainda que o espírito da nova época se tenha desviado para direções opostas às apontadas pelo "mago do Norte".

Johann Georg Hamann (1730-1788) foi um dos pensadores mais interessantes da época romântica. Com seus escritos pôs em crise do modo mais eficaz algumas das idéias básicas do Iluminismo.

II. Jacobi e a reavaliação da fé

• As *Cartas sobre a doutrina de Spinoza* (1785) de Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) constituíram um evento cultural estrondoso, de onde originam-se uma "Spinoza-Renaissance" que produziu seus frutos mais vistosos em Schelling. As teses fundamentais de Jacobi são as seguintes:

Contra o racionalismo de Spinoza → § 1

a) toda forma de racionalismo, coerentemente desenvolvido, acaba por ser uma forma de spinozismo;

b) o spinozismo é uma forma de ateísmo, porque identifica Deus e natureza, e de fatalismo, porque não deixa espaço para a liberdade.

• A ciência puramente intelectualista de tipo spinoziano rebate-se contrapondo ao intelecto o caminho da fé, que é sentimento e intuição; para alcançar a Deus, com efeito, não há nenhum caminho puramente especulativo, porque a especulação vem sempre e apenas depois da intuição, enquanto a fé, principalmente a cristã, é captação imediata do absoluto.

Ao intelecto deve-se contrapor o caminho da fé → § 2-3

1 A polêmica contra Spinoza

Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) inicialmente esteve próximo dos *Stürmer* com os romances *Allwill* (1775-1776) e *Woldemar* (1777), mas depois encontrou sua própria acomodação espiritual na fé em um Deus-pessoa transcendente, entendido em sentido cristão. Suas obras mais conhecidas são as *Cartas sobre a doutrina de Spinoza* (1785), *David Hume e a fé ou idealismo e realismo* (1787), *Cartas a Fichte* (1801) e *As coisas divinas e sua revelação* (1811).

As *Cartas sobre a doutrina de Spinoza* constituíram acontecimento cultural de grande repercussão. Os antecedentes são os seguintes: na década de 1770, Lessing publicara uma obra de H. S. Reimarus, deísta e anticristão, mas sem esclarecer que intenções tinha com tal publicação. Então, suscitando grande estupefação, Jacobi revelou que, em 1779, Lessing lhe confessara ser favorável a Spinoza e, portanto, panteísta. As teses básicas de Jacobi são muito simples:

a) toda forma de racionalismo coerentemente desenvolvido acaba por ser uma forma de spinozismo;

b) o spinozismo é uma forma de ateísmo, enquanto identifica Deus e natureza (*Deus sive natura*);

c) o spinozismo é fatalismo, porque não deixa espaço para a liberdade;

d) o próprio Lessing (o tão admirado Lessing, animador do círculo iluminista de Berlim) era spinoziano e, portanto, panteísta, ou seja, ateu e fatalista.

Ora, isso constituiu um ataque em grande estilo contra os iluministas. E Jacobi recorreu também a intervenções abalizadas, para torná-lo mais maciço e eficaz.

Entretanto, isso surtiu efeito contrário ao desejado. Hamann, naturalmente, ficou do seu lado. Mas Kant não quis interferir, argumentando que não havia aprofundado Spinoza o quanto era necessário. Goethe respondeu que, para ele, Spinoza era *theissimus et christianissimus*. Herder escreveu um livro intitulado *Deus*, pronunciando-se em favor de um spinozismo oportunamente redimensionado, mas não negado. E assim desencadeou-se um processo que levaria a uma *Spinoza-Renaissance*, que acabou produzindo, com Schelling, seus frutos mais vistosos.

2 O antiintelectualismo

Segundo Jacobi, a ciência puramente intelectualista de tipo spinoziano não pode ser refutada por via especulativa, e sim por outro caminho: *contrapondo ao intelecto o*

caminho da fé, que é sentimento e intuição. Não há nenhum caminho puramente especulativo para alcançar Deus; a especulação vem sempre e somente depois da intuição, podendo *confirmar,* mas não *demonstrar.* A fé é confiança sólida naquilo que não se vê, é captação do absoluto meta-intelectual (e, nesse sentido, pode ser considerada "razão" superior, ou seja, a razão que Kant dissera ser mera *exigência* do absoluto e que, em Jacobi, é *captação imediata* do absoluto).

Eis como Jacobi expressa sua concepção antiintelectualista: "Tenho apontado repetidamente a necessidade de se sair da carreata do intelecto para uma filosofia que não quer perder Deus. Como, no homem, a razão só se apresenta depois, parece-lhe que ela simplesmente se desenvolve pouco a pouco de uma natureza que, em si, seja cega e privada de consciência, contrariamente a uma providência e previdência sábia. Entretanto, a deificação da natureza é contra-senso; quem procede a partir da natureza e começa com ela não encontra nenhum Deus, que é o primeiro ou não é nada. Ora, se minha filosofia falou disso, mostrou o melhor caminho e, por isso, no testemunho de muitos homens, produz impressão durável, e nisso consiste seu valor científico. Ela não podia querer promover uma ciência do entusiasmo lógico". O intelecto é pagão, o coração é cristão: pobre de quem aprisionar o segundo no primeiro!

Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) reivindicou a originariedade e a originalidade da fé em relação à razão como via imediata de acesso ao absoluto.

3 A reavaliação da fé

Eis como ele caracteriza a fé: "A fé [...], por isso, é luz original da razão, que o verdadeiro racionalismo admite como sua. Apague-se a fé original, e toda ciência se torna vazia e sem sentido; pode até sibilar, mas não falar e responder. A fé é a confiança sólida naquilo que não se vê. Nós nunca vemos o absoluto, mas cremos nele. Nós vemos o não-absoluto, o condicionado — e a esse ver chamamos saber. Nessa esfera, é a ciência que domina. Mas a confiança naquilo que não vemos é maior e mais poderosa do que a confiança naquilo que vemos. Se isto contradiz aquilo, nós chamamos a certeza do saber de ilusão; ou seja, a fé submete os sentidos e a razão, enquanto por esta se entende a faculdade da ciência. A verdadeira ciência é o espírito que dá testemunho de si mesmo e de Deus. Como estou convicto da objetividade de meus sentimentos do verdadeiro, do belo e do bom, bem como de uma liberdade que domina a natureza, da mesma forma estou convencido da existência de Deus. E quando esses sentimentos enfraquecem, enfraquece a fé em Deus".

Nos dois extremos que se expressam nas exclamações de Cristo na cruz ("Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?") e de Cristo no momento de expirar ("Pai, em tuas mãos entrego o meu espírito!"), Jacobi vê a expressão da *luta e vitória supremas.* E no final de *As coisas divinas*, assim escreve: "Assim falou o mais poderoso entre os puros, o mais puro entre os poderosos. *E essa luta e essa vitória têm o nome de cristianismo.* Cristianismo que o autor do presente escrito declara haver abraçado, encerrando sua obra com esta profissão de fé".

Com linguagem de sabor existencialista *ante litteram,* Jacobi indicou o ato com o qual nos libertamos do intelecto e alcançamos a fé com a expressão "salto mortal". Hegel o ironizará pesadamente, dizendo que esse salto é mortal para a filosofia, porque passa por cima da demonstração e da me-

diação, que, para ele, são *a* filosofia. Mas considera a posição de Jacobi até paradigmática, dedicando-lhe amplo exame. Para Hegel, Jacobi representa a posição do acesso *imediato* ao absoluto, em relação à qual a posição hegeliana pretende ser a exata antítese. O próprio Fichte, e também Schelling, ferozes adversários de Jacobi nas respectivas fases finais do seu pensamento, seriam obrigados, contra a vontade e sem reconhecê-la, a concordar com muito daquilo que ele disse. Tudo isso é suficiente para demonstrar que Jacobi foi uma das figuras-chave entre os corifeus do pensamento da era romântica.

III. Herder: a concepção antiiluminista da linguagem e da história

• De Johann Gottfried Herder (1744-1803) são originais e inovadoras as concepções da linguagem e da história.

• Quanto ao primeiro tema, a língua não é algo meramente convencional, mas é expressão da natureza específica do homem; a linguagem brota da reflexão humana, que fixa o jogo móvel das sensações e dos sentimentos em uma expressão lingüística: todo progresso humano ocorre com e por meio da língua, tanto que, diz Herder, o homem é criatura da língua.

A linguagem exprime a natureza humana → § 1

• A visão herderiana da história é dominada pela idéia de que Deus (o Deus do cristianismo, compreendido como a religião da humanidade) opera e se revela tanto na natureza como na história: a história é, portanto, necessariamente voltada à atuação dos fins da Providência divina, e o progresso, do qual cada fase (compreendendo a Idade Média) tem um significado próprio peculiar, é, portanto, a obra de Deus que conduz à plenitude da realização os povos, considerados como unidades vivas, quase como organismos.

A história atua os fins providenciais de Deus → § 1

1 O homem é "criatura da língua", a história é obra de Deus

Johann Gottfried Herder (1744-1803) foi discípulo de Kant e, num primeiro momento, participou dos *Stürmer.* Goethe constituiu desde o princípio um ponto de referência para ele. A partir de 1776 viveu estavelmente em Weimar, isto é, na mesma cidade em que Goethe escolhera morar. Foi pregador, poeta, tradutor, erudito e pensador. Sua obra é muito vasta, mas pouco orgânica; cheia de incertezas e contradições, mas também de fortes iluminações.

Quatro temas tratados por ele merecem menção particular em uma história do pensamento: 1) a nova interpretação da linguagem; 2) a nova concepção da história; 3) a tentativa de mediar spinozismo e teísmo; 4) a idéia do cristianismo como religião da humanidade.

1) A opinião comum é a de que cabe a Humboldt o mérito de ter fundado a lingüística moderna. Mas alguns pensam que o mérito deveria ser atribuído a Herder (sobretudo pelo escrito *Tratado sobre a origem da língua*). O certo é que suas concepções a esse respeito são muito originais e inovadoras. A língua não é algo meramente convencional, puro meio de comunicação, mas expressão da natureza específica do homem. O homem

distingue-se do animal pela "reflexão". E a reflexão cria a linguagem, fixando o jogo móvel das sensações e dos sentimentos na expressão lingüística. A poesia é algo de profundamente natural, que se constitui ainda antes da prosa que, ao contrário, pressupõe a mediação lógica. A língua fixa o marejar dos sentimentos, oferece ao homem os meios para expressá-los e faz com que todo progresso humano ocorra com e pela língua, a ponto de Herder afirmar que nós somos "criaturas da língua".

2) A visão herderiana da história também é profundamente nova em relação à visão iluminista.

a) Como a natureza é organismo que se desenvolve e progride segundo esquema finalístico, da mesma forma a história é desenvolvimento da humanidade que também se desdobra conforme um esquema finalístico. Deus opera e se revela tanto na primeira como na segunda.

b) Portanto, a história está *necessariamente* voltada para a concretização dos fins da Providência de Deus; por conseguinte, o progresso não é simples obra do homem, mas obra de Deus que leva a humanidade à plenitude da realização.

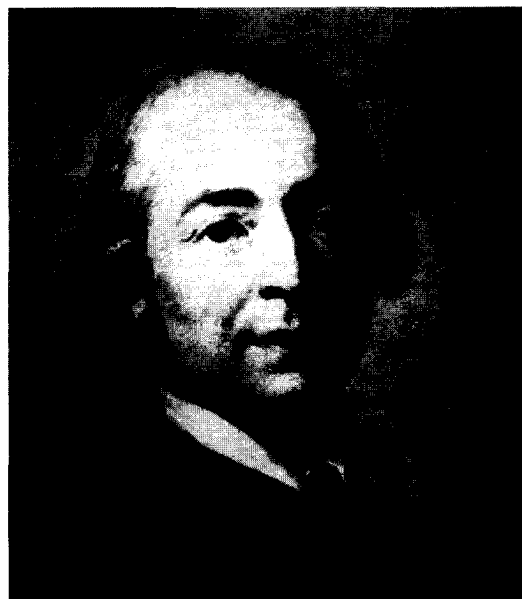
c) No decurso histórico, toda fase (e não somente a fase terminal) tem significado próprio (Herder reavalia fortemente a Idade Média na obra *Ainda uma filosofia da história,* ao passo que na mais breve *Idéias para uma filosofia da história da humanidade* a valorização que faz se revela bem mais contida).

d) Por fim, à concepção iluminista do Estado, Herder contrapõe a idéia de "povo" considerado como unidade viva, quase como organismo (idéia, aliás, que prosperaria muito).

2) Essa concepção da história pressupõe um Deus criador, pessoal e transcendente, ou um Deus imanente?

Nesse ponto, Herder se mantém oscilante e ambíguo e, como já dissemos, chega até a tomar posição em favor de Lessing e de Spinoza. Ele tenta salvar Spinoza, concebendo Deus como substância que, embora passando pela natureza, não está contida inteiramente nela. Todavia, seu livro sobre o assunto, *Deus,* já citado, está cheio de aporias e incertezas.

4) Por fim, destaca-se a idéia de cristianismo, entendido não tanto como uma das religiões, mas como *a* religião da humanidade. Porém também nesse ponto Herder se mostra ambíguo, porque não parece disposto a conceder a divindade a Cristo, no sentido da teologia cristã. Entretanto, não o transforma em idéia ou símbolo, mas o considera como homem que viveu aquele tipo de vida que leva de modo perfeito a Deus. E nesta chave ele interpreta também a teologia paulina.

Muitos dos conceitos que Herder expressou em uma moldura teórica incerta, quando situados em novas perspectivas idealistas, conhecerão desenvolvimento essencial; sucesso particular terá a filosofia da história, que encontrará em Hegel sua máxima expressão.

Johann Gottfried Herder (1744-1803) é lembrado principalmente por suas idéias originais e inovadoras no campo lingüístico, e por uma concepção da história profundamente antitética em relação à visão iluminista.

IV. Humboldt e o ideal de humanidade

• Além de ser o fundador da lingüística moderna, Wilhelm von Humboldt (1767-1835) é conhecido pela sua concepção do ideal de humanidade, compreendido como a "idéia" à qual todo indivíduo tende, embora sem jamais conseguir realizá-la plenamente. Este ideal é o espírito da humanidade, do qual se aproxima sobretudo a arte, mas que por meio dos indivíduos (por meio da ação da Providência dentro deles) se realiza nas nações e, portanto, na história.

O ideal de humanidade se realiza na história
→ § 1

1 O "espírito da humanidade"

Wilhelm von Humboldt (1767-1835), amigo de Schiller e de Goethe, foi diplomata e estadista, finíssimo esteta, literato e pensador. Viveu por longo tempo em Roma, cidade que lhe propiciava os maiores prazeres do espírito. Dentre suas obras, podemos recordar: *Teoria da formação do homem* (1793), *Sobre o espírito da humanidade* (1797), *Considerações sobre a história universal* (1814), *Sobre a função dos historiadores* (1821), *Ensaio sobre os limites da atividade do Estado* (póstumo) e, por fim, os estudos de lingüística: *Sobre o estudo comparativo das línguas* (1820), *Sobre a diversidade de construção da linguagem humana e sobre sua influência no desenvolvimento espiritual da humanidade* (1836).

Wilhelm von Humboldt (1767-1835), além de ser considerado o fundador da lingüística moderna, expressou no "ideal de humanidade" seu conceito romântico do espírito humano que se realiza na arte e na história.

É conhecida principalmente sua concepção do ideal de humanidade, entendido como a "idéia" para a qual tende todo indivíduo, embora sem nunca conseguir realizá-lo plenamente. Esse ideal para o qual todo indivíduo tende é precisamente aquilo a que Humboldt chama de "espírito da humanidade". E dele aproxima sobretudo a arte, como aconteceu no povo grego ou como ocorre nos "gênios", dos quais, para ele, Goethe é a encarnação viva (dedicou amplo estudo ao *Hermann und Dorothee* de Goethe, exaltando o elemento clássico). Mas a idéia de humanidade, através dos indivíduos, realiza-se nas nações e, portanto, na história.

É assim que Humboldt define o objetivo da história: "O fim da história só pode ser a realização da idéia que representa a humanidade, em todas as direções e em todas as formas". Também Humboldt admite uma Providência na história, que não age a partir de fora, mas de dentro dos homens, ou seja, mediante seu espírito. E o Estado deve limitar-se a tutelar a segurança interna e externa, sem interferir nos objetivos dos indivíduos, o que lhes limitaria a liberdade.

Mas Humboldt, como já observamos, é considerado e apreciado principalmente como fundador da lingüística moderna. Por esse seu perfil, voltaremos a tratar dele mais adiante, de forma mais ampla.

V. Os debates sobre as aporias do kantismo e os prelúdios do idealismo

Tentativas de superação do kantismo
→ § 1-4

• No clima mais amplo de renovação cultural, surge um debate prolongado sobre os problemas de fundo postos e não resolvidos pelo kantismo. Tais discussões, que versam principalmente sobre o problema da "coisa em si", são promovidas pelos kantianos K. L. Reinhold (1758-1823), S. Maimon (1754-1800) e J. S. Beck (1761-1840), e pelo cético G. E. Schulze (1761-1833), e representam uma passagem do criticismo ao idealismo.

1 As críticas de Reinhold ao kantismo

Paralelamente a esses fermentos multiformes, desenvolveram-se vivas discussões sobre os problemas de fundo levantados e deixados abertos pelo kantismo, realizados em plano rigorosamente técnico, e cujos resultados lançam como que uma ponte entre o criticismo e o idealismo, constituindo uma transição gradual entre um e outro.

O primeiro que se moveu nessa direção foi Karl Leonhard Reinhold (1758-1823), sobretudo nos três livros *Ensaio de uma nova teoria da faculdade humana de representação* (1789), *Contribuições para a retificação dos subentendidos que ainda perduram na filosofia* (1790) e *Fundamentos do saber filosófico* (1791), que contêm a chamada "filosofia elementar" (que significa "filosofia primeira").

Ele encontrou em Kant aquele que o impediu de cair na "superstição" e na "incredulidade" (dilema ao qual a polêmica sobre o spinozismo parecia levar). A *Crítica da razão pura* apresentava a estrutura autêntica do saber e os limites da razão, ao passo que a *Crítica da razão prática* mostrava o primado da razão prática e a possibilidade de fundamentar a religião na moral.

Mas a *Crítica da razão pura* é "propedêutica", e Reinhold tenta reconstruí-la como "sistema".

Para construir um sistema é preciso *um princípio*, que, em sua opinião, é dado pela doutrina da "representação" (*Vorstellung*), assim definida: "A representação, na consciência, é distinta do representante e do representado, sendo referida a ambos". O representante é o sujeito e, portanto, a forma; o representado é o objeto e, portanto, a matéria; a representação é a unificação deles.

Assim, a *consciência* emerge como o momento de compreensão, que deveria superar o dualismo kantiano; a *forma* faz-se coincidir com a atividade e *espontaneidade* da consciência, e a *matéria* faz-se coincidir com a *receptividade*.

Reinhold ensinou em Jena até 1794, ano em que se transferiu para Kiel; em Jena, teve como sucessor Fichte, que se impôs com sua *Doutrina da ciência*.

Trata-se de uma passagem que assume significado quase simbólico, porque, como veremos, Fichte prosseguiria nessa direção até as últimas conseqüências. O próprio Reinhold se tornaria fichteano e, mais tarde, jacobiano.

2 As críticas de Schulze ao kantismo

Gottlob Ernst Schulze (1761-1833) se impôs à atenção de seus contemporâneos com um livro de 1792, intitulado *Enesídemo, ou acerca dos fundamentos da filosofia elementar defendida pelo senhor professor Reinhold, com o acréscimo de uma defesa do ceticismo contra as pretensões da crítica da razão.*

No livro, publicado anonimamente, Schulze vestia a roupagem do cético Enesídemo, sustentando que o ceticismo enesidemiano e humeano não fora de modo algum superado pelo criticismo, do qual Reinhold era defensor, precisamente porque fazia amplo uso daquele "princípio de causa" entendido em sentido ontológico, que o próprio criticismo (reduzindo-o a mera categoria do pensamento) pretendera eliminar.

Com efeito, as "condições" do conhecimento são "causas reais". "Causas reais" são as causas formais internas (enquanto determinam o fenômeno), e "causa real" é a "coisa em si", que produz a "sensação" do sujeito (ou seja, a matéria do conhecimento). Assim, das duas, uma: *a*) ou a coisa em si *não* é causa da sensação, *b*) ou então, se é causa da sensação, não é "incognoscível". Essas conclusões constituem um beco sem saída, no qual o criticismo se atola.

De modo mais geral, Schulze objeta ao criticismo o fato de ser vítima do mesmo *salto indevido* do pensar ao ser, que ele censura como erro de fundo das provas tradicionais da existência de Deus, particularmente a ontológica. Com efeito, depois de ter estabelecido que, *para ser pensado,* algo deve ser *pensado de certo modo,* conclui que, portanto, existe naquele modo, realizando dessa maneira a passagem do pensar ao ser que, ao contrário, ainda fica por demonstrar.

3 As críticas de Maimon à "coisa em si" kantiana

O debate sobre a coisa em si foi aprofundado por Salomon Maimon (1754-1800) no *Ensaio acerca da filosofia transcendental* (1790) e em uma série de obras posteriores.

A "coisa em si" não pode ser considerada como estando fora da consciência, porque dessa forma seria não-coisa *(Unding),* que Maimon identifica com número imaginário do tipo de $\sqrt{-a}$, que expressa grandeza *não real.* A "coisa em si" deve ser pensada muito mais como, por exemplo, as grandezas irracionais do tipo $\sqrt{2}$, que são grandezas *reais* que expressam um *valor limite,* pelo qual nos aproximamos sempre mais do infinito.

O que significa o seguinte.

Na consciência existe a *forma,* da qual temos plena consciência, e a *matéria,* da qual, ao contrário, não temos consciência; nós não podemos pensar nada fora da consciência e, portanto, devemos conceber a matéria, leibnizianamente, como *o grau mínimo de consciência.* A "coisa em si", portanto, é o limite mais baixo dos graus infinitos da consciência, assim como o exemplo $\sqrt{2}$ ilustra de forma analógica.

Trata-se, indubitavelmente, de engenhosíssima interpretação da "coisa em si" como conceito-limite, que, no entanto, compromete o kantismo, imantizando a "coisa em si" na consciência, precisamente como limite da consciência.

4 As críticas de Beck

A obra de Jackob Sigismund Beck (1761-1840), autor de monumental *Compêndio esclarecedor dos escritos críticos do senhor professor Kant, a conselho do próprio,* em três volumes, publicados entre 1793 e 1796, foi substancialmente uma obra de epígono.

Ele sustenta que, para se compreender Kant, é preciso identificar o "ponto de vista" central do qual brotam todos os problemas específicos conseqüentes.

Entretanto, começando como fiel expositor de Kant, Beck depois começa a se afastar, eliminando a "coisa em si" e interpretando o objeto como *produto* da representação.

O "verdadeiro ponto de vista" para compreender Kant é a *unidade sintética da apercepção* como *atividade dinâmica.* É dessa "atividade" da unidade sintética da apercepção que se pode derivar não somente a "forma", mas também a "matéria" do conhecimento.

A obra de Beck foi concluída em 1796. Mas, em 1794, já fora publicada a *Doutrina da ciência,* de Fichte, bem mais nova e ousada, que fazia frutificar as tentativas mencionadas de repensar Kant e, ao mesmo tempo, as superava claramente com a criação do idealismo, do qual devemos tratar amplamente agora.

SEGUNDA PARTE

FUNDAÇÃO E ABSOLUTIZAÇÃO ESPECULATIVA DO IDEALISMO

"Às perguntas que a filosofia não responde, deve-se responder que elas não devem ser postas daquele modo".

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Capítulo quarto

Fichte e o idealismo ético

I. A vida e as obras

• Johann Gottlieb Fichte nasceu em Rammenau em 1762. Depois de ter freqüentado o ginásio, em 1780 se inscreveu na faculdade de teologia em Jena, da qual passou depois para Leipzig. De 1788 a 1790 foi preceptor em Zurique.

• Em 1792, depois da "iluminação" provocada pela leitura da *Crítica da razão prática*, publicou o *Ensaio de uma crítica de toda revelação*, que marcou seu sucesso. Em 1794, por indicação de Goethe, foi chamado à Universidade de Jena, onde permaneceu até 1799 e compôs obras de grande ressonância: *Fundamentos da doutrina da ciência* (1794), *Discursos sobre a missão do douto* (1794), *Fundamentos do direito natural* (1796), *Sistema da doutrina moral* (1798). Em 1799 explodiu a "polêmica sobre o ateísmo", em que Fichte, envolvido, foi obrigado a pedir demissão.

Primeira fase → § 1

• Transferiu-se para Berlim, onde conheceu Schlegel, Schleiermacher e Tieck, e compôs o *Estado comercial fechado* (1800), *A missão do homem* (1800), a *Introdução à vida beata* (1806). Os *Discursos à nação alemã* de 1808, em que afirmava o primado espiritual do povo alemão, o levaram ao auge: em 1810 foi chamado à Universidade de Berlim, e também foi eleito reitor. Morreu de cólera em 1814.

Segunda fase → § 2

1 A leitura iluminadora de Kant

Johann Gottlieb Fichte nasceu em Rammenau, em 1762, de pais muito pobres, de origem camponesa. Em sua juventude conheceu a verdadeira e própria miséria, tendo sido guardador de gansos para ajudar a família. Mas a miséria constituiu para ele uma elevada escola moral. Nunca se envergonhou de suas origens humildes, declarando várias vezes ter orgulho delas.

Foi graças a um nobre e rico concidadão (o barão von Miltitz) que Fichte pôde iniciar seus estudos. O nobre ficou admirado ao ver o rapaz repetir perfeitamente um sermão (ao qual ele não pudera assistir), compreendendo então encontrar-se diante de um talento excepcional e, por isso, decidiu ajudá-lo.

Depois de ter freqüentado o ginásio em Pforta, em 1780, Fichte se matriculou na faculdade de teologia em Jena, de onde se transferiu para Leipzig. Foram anos duríssimos, porque as contribuições de von Miltitz eram escassas e, mais tarde, cessaram completamente. Fichte vivia de aulas particulares, exercendo a humilhante função de preceptor.

De 1788 a 1790, foi preceptor em Zurique, onde conheceu Joana Rahn, que mais tarde se tornou sua esposa. O ano de 1790 foi decisivo para sua vida. Até aquele momento, ele fora vagamente spinoziano e determinista. Mas, além de Spinoza, também nutrira interesse por Montesquieu e

pelas idéias da Revolução Francesa. Conhecia Kant apenas de nome. Mas um estudante pediu-lhe aulas exatamente sobre Kant. E, assim, Fichte foi obrigado a ler as obras do filósofo de Königsberg, que constituíram para ele uma autêntica revelação. A *Crítica da razão prática* descerrou-lhe os insuspeitados horizontes da liberdade, sugeriu-lhe novo sentido da vida e o fez sair do pessimismo fechado que o oprimia. Em Kant, Fichte descobriu a chave de sua própria vocação e de seu próprio destino. Apesar da carência de meios materiais e de ganhar a duras penas o que necessitava para sobreviver, escreveu que aquela descoberta o tornou interiormente riquíssimo, a ponto de sentir-se até "um dos homens mais felizes do mundo".

Fichte compreendeu tão bem o pensamento de Kant que no ano seguinte, depois de uma estadia em Varsóvia (para onde se dirigira na qualidade de preceptor), já estava em condições de escrever a obra intitulada *Ensaio de crítica de toda revelação,* na qual aplicava de modo perfeito os princípios do criticismo, apresentando-a ao próprio Kant, em Königsberg. Esse escrito marcou o destino de Fichte. O editor Hartung o publicou em 1792, por intercessão de Kant, mas sem imprimir o nome do autor, de modo que foi confundido com trabalho do próprio Kant. Quando Kant interveio para revelar a verdade e o nome do autor, Fichte tornou-se repentinamente célebre. Já em 1794, por indicação de Goethe, foi chamado à Universidade de Jena, onde permaneceu até 1799.

Esse período constitui seus anos dourados, os anos de sucesso e de popularidade, com as obras que tiveram maior ressonância, entre as quais recordamos: os *Fundamentos da doutrina da ciência* (1794), os *Discursos sobre a missão do erudito* (1794), os *Fundamentos do direito natural* (1796) e o *Sistema da doutrina moral* (1798).

Em 1799 explodiu acalorada polêmica sobre o ateísmo, na qual Fichte foi envolvido, sobretudo por causa de artigo de seu discípulo Forberg. Fichte sustentava que Deus coincide com a *ordem moral do mundo* e que, portanto, não se pode duvidar de Deus. Forberg, porém, ia além, sustentando que era possível não crer em Deus e, não obstante, ser religioso, porque, para ser religioso, basta crer na virtude (e, portanto, se podia ser religioso até sendo ateu ou agnóstico). A polêmica degenerou, em virtude do comportamento imprudente de Fichte em relação à autoridade política e à sua atitude orgulhosa, tanto que, no fim das contas, o filósofo foi obrigado a apresentar sua demissão.

2 O período berlinense

Fichte então se transferiu para Berlim, onde estreitou amizade (aliás, não duradoura) com os românticos (Schlegel, Schleiermacher, Tieck), e passou a viver dando aulas particulares. Em 1805 foi chamado à Universidade de Erlangen, que teve de deixar depois da paz de Tilsit, porque a cidade foi perdida pela Prússia. Sua atividade cultural e política prática e o programa por ele apresentado nos *Discursos à nação alemã,* de 1808, em que defendia a tese de que a Alemanha se recuperaria da derrota

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) repensou a filosofia transcendental, transformando o Eu penso *kantiano de função unificadora para atividade criadora e, desse modo, fundou o idealismo moderno.*

político-militar mediante renascimento moral e cultural, e afirmava inclusive o primado espiritual do povo alemão, levaram novamente Fichte ao auge. Em 1810, com a fundação da Universidade de Berlim, foi chamado pelo rei como professor efetivo, e chegou a ser eleito reitor. Morreu em 1814 de cólera, contagiado pela mulher, que contraíra a doença cuidando dos soldados nos hospitais militares.

As obras do período berlinense marcam, no pensamento de nosso filósofo, uma reviravolta notável do ponto de vista teórico. Além do *Estado comercial fechado* (1800), recordamos: *A missão do homem* (1800), a *Introdução à vida bem-aventurada* (1806) e os *Traços fundamentais da época presente* (1806). Mas devemos destacar sobretudo as inumeráveis reelaborações da *Doutrina da ciência*. Fichte reescreveu essa obra durante toda a sua vida. Os estudiosos chegaram a contar cerca de doze e até quinze escritos que constituem reelaborações explícitas ou que podem ser considerados nessa ótica (muitos deles publicados somente depois da morte do filósofo). São importantes as reelaborações de 1801, 1804, 1806, 1810, 1812 e 1813, nas quais, como veremos, Fichte vai decididamente além dos horizontes da redação primitiva.

Todavia, o sucesso de Fichte permaneceu ligado à *Doutrina da ciência* de 1794, na qual os românticos encontraram resposta fundamental às suas instâncias, como veremos, e da qual F. Schlegel chegou até a dizer que, juntamente com o *Wilhelm Meister* de Goethe e a Revolução Francesa, representava *uma das três diretrizes principais do século*. Vejamos, portanto, em que consiste essa grande "diretriz do século".

II. O idealismo de Fichte

• A preocupação principal de Fichte foi em primeiro lugar contribuir para a difusão do criticismo kantiano, e depois de *descobrir o princípio de base*, não revelado por Kant, que unificava as três *Críticas*, a fim de construir o *sistema do saber*, transformando a filosofia em uma rigorosa "doutrina da ciência" (*Wissenschaftslehre*).

Partindo das reflexões pós-kantianas de Reinhold, Schulze e Maimon, o pensamento de Fichte chegou a transformar o *Eu penso* kantiano em *Eu puro*, entendido como intuição pura que livremente se autopõe (se autocria) e, se autopondo, cria toda a realidade. Esta é a grande novidade de Fichte, com a qual ele ia muito além do criticismo e fundava o idealismo.

Fichte põe o "fundamento" do criticismo kantiano → § 1-2

1 A superação do pensamento kantiano

Como vimos, o encontro com o pensamento de Kant (não com o homem Kant, que não apresentava fascínio exterior) revolucionou o pensamento e a vida de Fichte a ponto de, no período imediatamente seguinte, ele não ter outra preocupação senão a de contribuir para difundir o criticismo e, posteriormente, a de investigar a fundo as três *Críticas*, com o objetivo de *descobrir o princípio de base que as unificava e que Kant não revelara.*

Mas vejamos alguns trechos de cartas de Fichte. Logo depois de ter descoberto Kant, Fichte escreve: "Vivo os dias mais felizes que me lembro de ter vivido [...]. Mergulhei na filosofia, isto é, na filosofia de Kant. Nela encontrei o remédio para a verdadeira raiz de meus males e, ainda mais, uma alegria interminável [...]. A reviravolta que essa filosofia realizou em mim é enorme. Devo-lhe, de modo especial, o fato de que agora creio firmemente na liberdade do homem, e vejo claramente que só pressupondo-a é que são possíveis o dever, a virtude, a moral em geral". E, por fim: "Depois que li a *Crítica da razão prática*, parece-me viver em

mundo novo. Ela demole afirmações que eu pensava irrefutáveis e demonstra teses que cria indemonstráveis, como o conceito de liberdade absoluta, de dever etc."

Mas Fichte também estava convencido de que o discurso de Kant não era conclusivo. Kant forneceu todos *os dados para construir o sistema*, mas *não o construiu.* O que Fichte pretendia era construir esse sistema, transformando a filosofia em ciência rigorosa, que brotasse de um princípio primeiro supremo: trata-se da chamada "doutrina da ciência" (*Wissenschaftslehre*).

2 Do "Eu penso" ao "Eu puro"

Nessa tentativa de construir uma "doutrina da ciência", um "sistema" que unificasse as três *Críticas* de Kant, Fichte utilizou muito, de modo expressamente declarado, tudo o que escreveram Reinhold, Schulze e Maimon, tanto o positivo como o negativo.

a) A *Reinhold* Fichte reconhece o mérito de ter chamado a atenção para a necessidade de reconduzir a filosofia *a um princípio único*, que não se encontra tematizado em Kant e que cada qual deve procurar por sua própria conta, tendo assim "preparado a fundação da filosofia como ciência". Entretanto, Reinhold não soube encontrar esse princípio, porque o princípio da "representação" por ele indicado vale apenas para a filosofia teórica, mas não para *toda* a filosofia.

b) A *Schulze* Fichte reconhece o mérito de tê-lo feito refletir muito e, com suas críticas céticas, tê-lo feito compreender que a solução de Reinhold era insuficiente, sendo necessário, portanto, procurar o *princípio único* em plano mais elevado.

c) A *Maimon*, julgado como "um dos maiores pensadores da época moderna", Fichte reconhece o mérito de ter mostrado a impossibilidade da "coisa em si", extraindo disso algumas conseqüências frutíferas, mas sobretudo aplainando-lhe o caminho para chegar às últimas conclusões que lhe permitissem unificar o sensível e o inteligível.

A grande novidade de Fichte, o golpe de gênio que o levou à criação da nova filosofia, consistiu na transformação do *Eu penso* kantiano em *Eu puro,* entendido como intuição pura, que se autopõe (se autocria) e, autopondo-se, cria toda a realidade, e na relativa identificação da essência desse Eu com a *liberdade.*

Fichte insistiu várias vezes em dizer que seu sistema nada mais era do que a filosofia kantiana, exposta com procedimento diferente do de Kant. Entretanto, Kant não se reconheceu na "doutrina da ciência" de Fichte. E tinha razão: ao pôr o Eu como princípio primeiro e dele deduzir a realidade, Fichte criava o idealismo, cujos pontos principais devemos examinar agora.

■ **Eu.** O Eu de Fichte é o princípio originário e absoluto de toda a realidade, e se qualifica essencialmente como *atividade* que antes de tudo *põe a si mesma* e, portanto, põe todas as coisas; desse modo, o Eu é condição incondicionada de si mesmo e da realidade.
Na metafísica anterior a Fichte, a atividade, o agir, era sempre considerado conseqüência do *ser* (*operari sequitur esse*), o ser era condição do agir; o idealismo de Fichte inverte, ao contrário, o antigo axioma e afirma que *esse sequitur operari: a ação precede o ser*, o ser é produto do agir.
E, assim, o *Eu penso* kantiano, que era a estrutura transcendental fundamental do sujeito, torna-se em Fichte atividade, auto-intuição (a *intuição intelectual* que o próprio Kant considerava impossível para o homem), autoposição da qual são deduzidas todas as coisas. O Eu absoluto não é o eu do homem individual, ao qual pertence um eu sempre e em todo caso limitado pelo não-eu.

III. A "doutrina da ciência"

• Para Aristóteles, o princípio de todo saber científico era o *princípio de não-contradição;* na filosofia moderna wolffiana e para o próprio Kant era o *princípio de identidade* (A = A), considerado ainda mais originário; para Fichte, ao contrário, o princípio *se autopõe* (Eu = Eu) e, desse modo, põe a identidade A = A.

A "Doutrina da ciência" e os três princípios do idealismo de Fichte → § 1-3

O *primeiro princípio* do idealismo de Fichte, sua condição incondicionada, é, portanto: *o Eu põe absolutamente a si mesmo.* O Eu, enquanto livre atividade originária e infinita, é autocriação absoluta por meio da própria *imaginação produtiva.* Este é o momento da liberdade e da *tese.*

O autopor-se do Eu comporta necessariamente a posição inconsciente de alguma outra coisa diversa do Eu e, portanto, a posição de um não-eu. O *segundo princípio* é, portanto: *o Eu opõe absolutamente a si mesmo, dentro de si, um não-eu.* Este é o momento da necessidade e da *antítese.*

A produção *determinada* do não-eu surge como *limite,* como *de-terminação* do Eu, motivo pelo qual o não-eu de-terminado comporta necessariamente um eu de-terminado, ele próprio oposto ao Eu absoluto. O *terceiro princípio* de Fichte é, portanto: *no Eu absoluto, o eu limitado e o não-eu limitado se opõem e se limitam reciprocamente.* E este é o momento da *síntese.*

Explicação idealista da atividade cognoscitiva e da atividade moral → § 4-5

• O terceiro princípio explica: tanto a *atividade cognoscitiva,* que se funda sobre o aspecto pelo qual o eu é determinado pelo não-eu, uma vez que o não-eu constitui a matéria do conhecer e é, portanto, o limite necessário da consciência, como a *atividade prática,* que se funda ao contrário sobre o aspecto pelo qual o eu determina o não-eu, uma vez que o eu, para realizar-se como liberdade, devem sempre superar os limites que o não-eu pouco a pouco lhes opõe. Isso atesta a superioridade da razão prática sobre a razão pura.

1 O primeiro princípio do idealismo de Fichte: o Eu põe a si mesmo

Na filosofia aristotélica o princípio incondicionado da ciência era o princípio de não-contradição. Na filosofia moderna wolffiana e para o próprio Kant, era o *princípio de identidade* A = A, considerado ainda mais originário (no sentido de que aquele derivava deste). Para Fichte, por seu turno, este princípio deriva ainda de outro princípio, de natureza inteiramente peculiar. Com efeito, o princípio A = A é puramente formal, dizendo-nos apenas que, se existe A, *então* A = A. Necessariamente, pois, há apenas a ligação lógica "se... então". Essa ligação lógica não pode ser *posta* senão pelo Eu que a pensa, o qual, pensando a ligação de A com A, põe, além da *ligação lógica,* também o A. O princípio supremo, portanto, não é o da identidade lógica A = A, porque ele se revela *posto* e, portanto, não originário. O princípio originário só pode ser então o próprio Eu. E o Eu não é posto por algo diferente, mas se autopõe. Eu = Eu, portanto, não significa identidade abstrata e formal, e sim a identidade dinâmica de princípio autoposto. O princípio primeiro, assim, é condição incondicionada. Se é condição de si mesmo, então "constrói-se a si mesmo", "é assim porque assim se faz", é "posição de si mesmo", em suma, é autocriação.

Na metafísica clássica, dizia-se que *operari sequitur esse,* ou seja, a ação é conseqüente ao *ser* das coisas: para agir, uma coisa deve primeiro ser, pois o ser é a condição do agir. Ora, a nova posição idealista subverte precisamente o antigo axioma, afirmando

que *esse sequitur operari*, o que significa que *a ação precede o ser*, ou seja, que o ser deriva da ação e não vice-versa. Fichte diz com todas as letras que o *ser não é conceito originário*, mas "derivado", "deduzido", ou seja, produto do agir.

O Eu fichteano, portanto, é a *intuição intelectual* que Kant considerava impossível para o homem, porque coincidiria com a intuição de um intelecto criador. A atividade do Eu puro é exatamente auto-intuição, precisamente no sentido de autoposicionamento. Fichte chega até a usar a expressão "Eu em si" para indicar precisamente o Eu como condição incondicionada, que não é um fato, e sim um ato, atividade originária.

Fica então evidente que esse Eu e essa Inteligência não são o eu e a inteligência do homem empírico individual, mas o Eu absoluto, a Egoidade (*Ichheit = Iidade*). O eu empírico, como veremos, nasce somente em um terceiro momento.

2 O segundo princípio: o Eu opõe a si um não-eu

Ao primeiro princípio da "posição" (tese) ou autoposição do Eu se contrapõe um segundo princípio de "oposição" (antítese), que Fichte assim formula: *o Eu opõe a si um não-eu*. Podemos agora nos valer de um princípio da lógica formal para compreender o que Fichte diz. Tomemos a proposição "não-A não é = A". Ela pressupõe a oposição de não-A e a posição de A. Mas ambas nada mais são do que atos do Eu e, além disso, pressupõem a identidade do Eu. Portanto, é o Eu que, assim como se põe a si mesmo, opõe algo a si.

Mas a dedução deste segundo princípio mostra-se ainda mais clara e quase óbvia, seguindo-se outra linha de pensamento. O Eu coloca-se a si mesmo não como algo estático, mas como algo dinâmico (como ação): *põe-se como poente*, e o pôr-se como poente comporta necessariamente a posição de alguma outra coisa, ou seja, a *posição de outro algo* e, portanto, a posição de um não-eu (o outro algo além do eu só pode ser o não-eu).

É evidente que esse não-eu não está fora do Eu, e sim *no seu interior*, já que nada é pensável fora do Eu. Portanto, o Eu ilimitado opõe a si um não-eu ilimitado. Assim, se o primeiro momento é o da liberdade (a liberdade originária), o segundo momento, que é o da oposição, é o momento da *necessidade*. Logo veremos que esse momento é indispensável para explicar tanto a atividade teórica (a consciência e o conhecimento), quanto a atividade prática (a vida moral e a liberdade da consciência).

3 O terceiro princípio: a oposição no Eu do eu limitado ao não-eu limitado

O terceiro princípio representa o momento da "síntese". A oposição entre o Eu e o não-eu ocorre *no Eu*, como já vimos. Ora, essa oposição não é de tal monta que o Eu elimine o não-eu e vice-versa, e sim um *delimita* o outro e vice-versa. Com efeito, é evidente que a produção do não-eu não pode surgir senão como *limite* ou como *determinação* do Eu. Assim, necessariamente, o não-eu determinado comporta um Eu determinado. Fichte usa o termo "divisível" para expressar esse conceito, de modo que a fórmula daí resultante torna-se clara: *o Eu opõe no Eu um não-eu divisível ao Eu divisível*.

Fichte identifica esse terceiro momento com a "síntese a priori" kantiana. E, nos dois primeiros momentos, indica as condições que a tornam possível. Além disso, Fichte está convicto de estar em condições de "deduzir" as categorias, que Kant pretendeu extrair de modo metódico seguindo um fio condutor, mas que, na realidade, extraiu mecanicamente do quadro dos juízos. Dos três princípios examinados, por exemplo, podem-se "deduzir" as três categorias da qualidade:

1) *afirmação* (primeiro princípio);
2) *negação* (segundo princípio);
3) *limitação* (terceiro princípio).

De modo análogo, Fichte procede para deduzir também as outras.

A antítese entre Eu e não-eu e a limitação recíproca explicam tanto a atividade cognoscitiva como a atividade moral:

1) a *atividade cognoscitiva* funda-se no aspecto pelo qual o Eu é *determinado* pelo não-eu;

2) a atividade prática funda-se, por sua vez, no aspecto pelo qual o Eu *determina* o não-eu.

Visto que tanto um quanto outro momento se verificam no âmbito do Eu infinito, conseqüentemente se dá uma dinâmica que, nos dois âmbitos, de modo diferente, se desdobra em progressiva superação e domínio do limite, como veremos.

4 Explicação idealista da atividade cognoscitiva

Na experiência e no conhecimento nós consideramos comumente que nos encontramos diante de objetos diferentes de nós e que agem sobre nós. Como se explica o fato de o sujeito considerar o objeto diferente de si, a ponto de sentir-se "afetado" pela ação dele?

Fichte procura resolver o problema retomando de Kant a figura teórica da "imaginação produtiva" e transformando-a de modo muito engenhoso. Em Kant a imaginação produtiva determinava a priori a forma pura do tempo, fornecendo os "esquemas" às categorias. Em Fichte a imaginação produtiva *torna-se criadora "inconsciente" dos objetos*. A imaginação produtiva, portanto, é a atividade infinita do Eu que, delimitando-se continuamente, produz aquilo que constitui a matéria de nosso conhecimento. Precisamente por se tratar de produção inconsciente, o produto nos aparece como "diferente" de nós.

Mas a imaginação produtiva fornece, por assim dizer, um material bruto, do qual, em etapas sucessivas, a consciência se reapropria através da sensação, da intuição sensível, do intelecto e do juízo.

Ora, se nós nos colocarmos no ponto de vista da reflexão comum, pelas razões explicadas, formamos "a sólida convicção de que as coisas têm realidade fora de nós" e que, portanto, elas existem sem nossa intervenção. Todavia, quando, com a razão filosófica, refletimos sobre as etapas do processo cognoscitivo e suas condições, então adquirimos consciência do fato de que *tudo deriva do Eu* e, em nossa autoconsciência, nos aproximamos sempre mais da "autoconsciência pura". É evidente que, em todo esse percurso, o não-eu se revelou como condição necessária para que nascesse a consciência, que é sempre consciência *de alguma coisa* diferente de si, e que, entretanto, pressupõe sempre uma alteridade. E também é evidente que a autoconsciência *pura* permanece como limite do qual podemos nos aproximar, mas que nunca podemos atingir, exatamente por razões estruturais (derrubar todo limite significaria derrubar a própria consciência).

5 Explicação idealista da atividade moral

Se, na atividade teórico-cognoscitiva, é o objeto que determina o sujeito, na atividade prático-moral, ao contrário, como dissemos, é o sujeito que determina e modifica o objeto.

No primeiro caso, o não-eu age sobre o Eu como objeto de conhecimento; no segundo caso, ao contrário, o não-eu age sobre o Eu como uma espécie de "impacto" ou "esforço" (*Anstoss*), que suscita um "contra-impacto" ou "contra-esforço". No agir prático, o objeto se apresenta ao homem como obstáculo a superar. Assim, o não-eu torna-se o instrumento através do qual o Eu se realiza moralmente. Sendo assim, o não-eu torna-se momento necessário para a realização da liberdade do Eu.

Ser livre significa tornar-se livre. E tornar-se livre significa afastar incessantemente os limites opostos pelo não-eu ao Eu empírico.

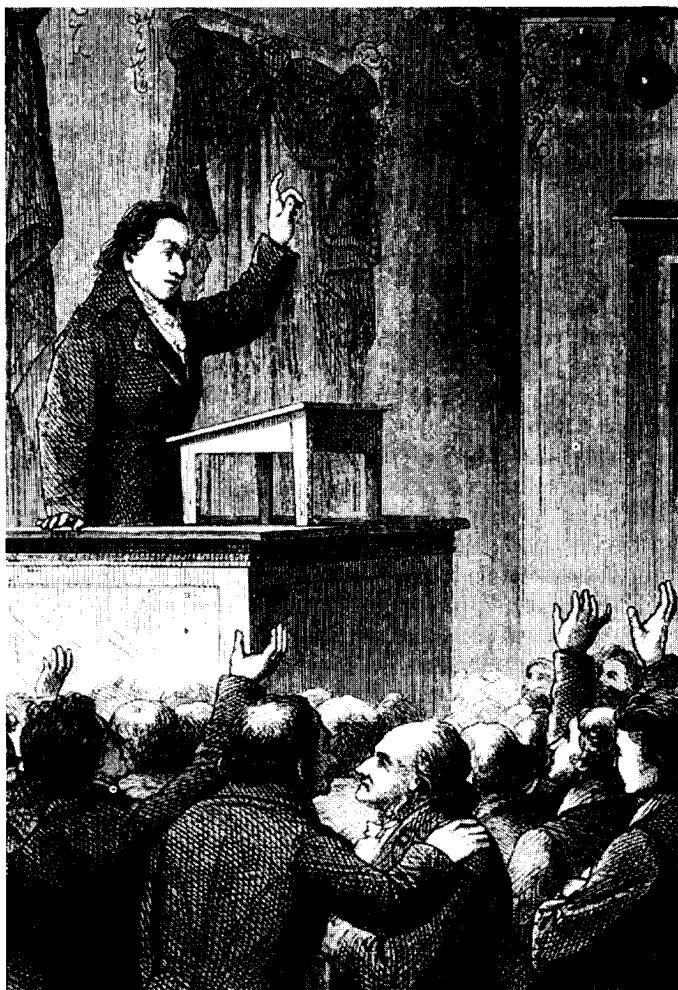
Na explicação da atividade cognoscitiva, vimos que o Eu põe o não-eu. No contexto da explicação da atividade prática,

■ **Não-eu.** É a natureza em geral, compreendida como "reino dos limites". O não-eu é posto (produzido, criado) inconscientemente pelo Eu absoluto por meio da *imaginação produtiva*, a qual, enquanto em Kant era apenas determinadora *a priori* da intuição pura do tempo, em Fichte torna-se justamente *criadora "inconsciente" dos objetos*. A imaginação produtiva é assim a atividade infinita do Eu que, delimitando-se continuamente, produz aquilo que constitui a matéria do conhecimento humano.

também estamos em condições de compreender, além do "que", também o "por que", ou seja, a razão pela qual o Eu põe o não-eu. O Eu põe o não-eu para poder se realizar como liberdade.

Essa é uma liberdade destinada a permanecer estruturalmente no plano da função ilimitada (o dever absoluto ou imperativo categórico de que falava Kant). A infinitude do Eu é um infinito pôr um não-eu para superá-lo ao infinito. Como é evidente, a eliminação completa do não-eu só pode ser um conceito-limite; por isso, a liberdade permanece estruturalmente como função infinita. A verdadeira perfeição é um infinito tender à perfeição como superação progressiva da limitação. E nisso revela-se a própria essência do princípio absoluto.

Desse modo, Fichte considera ter demonstrado definitivamente a superioridade da razão prática sobre a razão pura, que Kant já intuíra. Deus não é substância ou realidade em si mesma, e sim essa "ordem moral" do mundo; é o "dever ser" e, portanto, a idéia. A verdadeira religião consiste na ação moral. O finito (o homem) é momento necessário e estrutural de Deus (do absoluto como idéia-que-se-realiza-ao-infinito). Texto 1

Fichte faz um discurso público (gravura de um anônimo do século XIX). O sucesso e a popularidade do filósofo, iniciados com a publicação em 1792 do Ensaio de uma crítica de toda revelação *e continuados com obras de época como os* Fundamentos da doutrina da ciência *(definidos por Schlegel como "uma das três diretivas principais do século"), conheceram, depois do parêntese da chamada "polêmica sobre o ateísmo" de 1799, uma nova e última época com os* Discursos à nação alemã, *de 1808.*

IV. Problemas morais

• Fichte resolve o problema da relação entre mundo fenomênico e mundo numênico, sustentando que:
a) a *lei moral* é o nosso ser-no-mundo-inteligível;
b) a *ação real* constitui o nosso ser-no-mundo-sensível;
c) a liberdade, enquanto poder absoluto de determinar o sensível segundo o inteligível, é a junção dos dois mundos: o verdadeiro *princípio* de tudo é, portanto, a liberdade do Eu.

O homem realiza sua tarefa moral de modo pleno quando entra em relação com outros homens; a multiplicidade de homens implica o surgimento de muitos ideais e, portanto, de um conflito entre ideais diferentes; nesse conflito, uma vez que a ordem moral do mundo é o próprio Deus, não pode deixar de prevalecer aquele que é moralmente melhor.

O fundamento da lei moral
→ § 1

• A vida associada implica o surgimento do "direito", porque em comunidade o homem deve limitar a própria liberdade com o reconhecimento da liberdade do outro; o direito fundamental do homem é, portanto, o direito à *liberdade*; o segundo é o direito à *propriedade*. O Estado nasce de um contrato social e, portanto, de um consenso das vontades dos indivíduos, e deve garantir o trabalho a todos, impedindo que haja pobres; para atingir este objetivo, o Estado pode, se necessário, fechar o comércio exterior e tornar-se *Estado comercial fechado*.

Tais posições socialistas, inspiradas pelos ideais da Revolução Francesa, mudaram sob o evoluir dos acontecimentos históricos, convencendo Fichte que apenas do povo alemão, militarmente derrotado e politicamente oprimido e dividido, podia vir o impulso para o progresso da humanidade: apenas o povo alemão reunificado teria podido realizar tal missão.

A origem do direito e do Estado. A missão do povo alemão
→ § 2-3

1 Fundação idealista da ética

Os conceitos expressos por último encontram aplicação nas obras de Fichte expressamente dedicadas a temáticas éticas, jurídicas e políticas.

Dentre as muitas coisas interessantes ditas por Fichte a esse respeito, devemos nos limitar aqui a destacar as mais essenciais.

Em primeiro lugar, devemos notar que Fichte resolve brilhantemente (pelo menos do seu ponto de vista) o grande problema que tanto atormentara Kant sobre a relação entre o mundo sensível ou fenomênico e o mundo numênico com o qual se relaciona nosso agir moral. Fichte sustenta que a *lei moral* constitui nosso ser-no-mundo-inteligível (o elo estrutural com o inteligível), a *ação real* constitui nosso ser-no-mundo-sensível, e a *liberdade* é o elo entre os dois mundos, enquanto é poder absoluto de determinar o mundo sensível segundo o inteligível.

O não-eu age sobre o Eu somente como "resistência", que não apenas estimula o Eu a agir, mas pressupõe o seu ser posto por parte do Eu.

O Eu é o verdadeiro *princípio* de tudo.

Os problemas dos quais Fichte partira são, assim, plenamente resolvidos, e o princípio ao qual visava para poder reduzir o kantismo a uma unidade é alcançado.

É claro que nesse contexto, em que tudo fica entregue à atividade moral, o pior dos males (o vício supremo) é a *inatividade* ou a *inércia*, da qual derivam os outros vícios piores, como a vilania e a falsidade. A inatividade (a acídia), com efeito, faz o homem permanecer no nível de coisa, de natureza, de não-eu e, portanto, em certo sentido, é a negação da essência e do destino

do próprio homem. O homem realiza sua função moral de modo pleno entrando em relação com os outros homens. Exatamente para tornar-se plenamente homem, cada homem tem necessidade dos outros homens. A necessidade de existirem muitos homens (a "dedução" da multiplicidade de eus empíricos) é, portanto, fundamentada por Fichte na consideração de que o homem tem o dever de ser plenamente homem, o que se realiza apenas se existem mais homens.

A multiplicidade de homens implica o surgimento de multiplicidade de ideais e, portanto, conflito entre os defensores dos diversos ideais. Nesse conflito, segundo Fichte, é sempre o melhor que vence, até quando é aparentemente derrotado. Esse conceito, muito belo, é condicionado, porém, pela visão de conjunto da qual brota, a qual implica que, sendo a ordem moral do mundo o próprio Deus, aquele que é moralmente melhor não pode deixar de prevalecer.

O "douto" tem missão particular entre os homens. Ele deve se empenhar não somente em fazer progredir o saber, mas em ser moralmente melhor e, nesse sentido, com sua atividade e seu exemplo, deve promover o progresso da humanidade.

2 Significado e função do direito e do Estado

A multiplicidade de homens implica também o surgimento do "direito" e do "Estado". Visto que o homem não está só, mas é parte de uma "comunidade", é ser *livre* ao lado de outros seres também *livres,* e deve, portanto, limitar sua liberdade pelo reconhecimento da liberdade alheia. Mais precisamente, todo homem deve limitar sua própria liberdade, de modo que todos e cada um possam igualmente exercer a sua. Assim, nasce o "direito".

O direito fundamental é aquele que cada homem tem à liberdade (àquela liberdade que é concretamente co-possível no contexto de sociedade feita de homens livres).

O segundo direito muito importante é o da *propriedade.* Mas, a propósito desse direito, Fichte manifesta idéias modernas e interessantes. Cada qual tem direito a poder viver mediante seu próprio trabalho. Nascido de um contrato social e, portanto, do consenso das vontades dos indivíduos, o Estado deve garantir a quem é incapaz a possibilidade de sobrevivência, a quem é capaz a possibilidade de trabalhar e, por fim, também deve impedir que alguém viva sem trabalhar. Como concebido pelo filósofo, portanto, o Estado garante trabalho para todos e impede que existam pobres e parasitas. Na obra O *Estado comercial fechado,* Fichte sustenta que o Estado, a fim de alcançar os objetivos apontados, pode, se necessário, fechar o comércio com o exterior ou regulá-lo a fim de assumir seu monopólio.

3 O papel histórico da nação alemã

A essas posições socialistas está ligado o ideal cosmopolita que Fichte defendeu por certo período, inspirando-se nos ideais despertados pela Revolução Francesa. Mas os acontecimentos históricos aos quais assistiu na última fase da vida o convenceram de que o impulso para o progresso da humanidade não viria do povo francês, sob a guia de Napoleão, que agia como déspota e pisoteava a liberdade, e sim do povo alemão, militarmente derrotado e politicamente oprimido e dividido. O povo alemão reunificado — e só o povo alemão — teria podido cumprir essa missão. Os *Discursos à nação alemã* terminam assim: "Conhecemos nós algum povo que se assemelhe a este nosso, que foi o progenitor da civilização moderna e que nos suscite a mesma confiança? Creio que todo aquele que não se entregue às fantasias, mas pense, refletindo e discernindo, deve responder com um 'não' a tal pergunta. Portanto, não há outro caminho: se perecerdes, toda a humanidade perecerá, e nunca mais ressurgirá".

Nem é preciso recordar as funestas instrumentalizações políticas às quais essas palavras deram origem. Em seu contexto original, porém, elas tinham significado diverso, isto é, aquele significado que toda nação que ressurge é levada a atribuir a si mesma. Foi nesse sentido, por exemplo, que ressoou o significado do *Primado moral e civil dos italianos,* de Vicente Gioberti. Todavia, permanece o fato de que o escrito de Fichte ofereceu amplos elementos à ideologia do pangermanismo.

V. A segunda fase do pensamento de Fichte (1800-1814)

O idealismo é aprofundado em sentido metafísico → § 1-2

• A filosofia de Fichte, após a "polêmica sobre o ateísmo", revela evidentes mudanças, de notável relevo e porte, que se desenvolvem segundo um aprofundamento progressivo do idealismo em sentido metafísico e acentuadamente místico-religioso. Na exposição da *Doutrina da ciência* de 1801, na base de tudo existe o absoluto, que se manifesta *formalmente* em si como razão, como identidade que infinitamente se diferencia de saber e de ser; o absoluto é assim cindido do saber absoluto, o qual, para ser superado, deve ser posto na "evidência" da luz da unidade divina.

A instância religiosa → § 3

• Quanto à instância religiosa, já notável na *Missão do homem*, encontra sua expressão mais típica na *Introdução à vida beata*, onde se afirma que na vida e nas ações do homem devoto a Deus não é o homem que age, mas o próprio Deus; a própria ciência torna-se uma espécie de união mística com o absoluto.

1 Relações e diferenças entre as duas fases da filosofia de Fichte

A produção filosófica de Fichte posterior à "polêmica sobre o ateísmo", ou seja, posterior ao momento em que se estabeleceu em Berlim (1800), apresenta evidentes mudanças de pensamento, de notável importância e alcance, a ponto de alguns estudiosos falarem de duas filosofias de Fichte.

O filósofo, entretanto, defendeu a unidade de seu pensamento.

A verdade talvez esteja no seguinte: Fichte sempre sustentou (e, provavelmente, com perfeita boa-fé) ter exposto em seus livros as mesmas coisas que Kant dissera, só que expressando-as de modo diferente; entretanto, aconteceu que, expressas de modo diferente, as coisas ditas por Kant tornaram-se diferentes; o mesmo pode-se dizer da segunda filosofia de Fichte em relação à primeira. Procurando dizer de modo novo as coisas ditas entre 1793 e 1799, os escritos que vão de 1800 em diante acabam por dizer coisas novas.

As novidades se desenvolvem segundo duas direções fundamentais, precisamente:

1) segundo aprofundamento progressivo do idealismo em sentido metafísico;

2) em sentido acentuadamente místico-religioso.

2 Aprofundamentos do idealismo em sentido metafísico

Em 1798, no *Sistema da moral*, Fichte já escrevia: "O saber e o ser não se cindem fora da consciência e independentemente dela, mas cindem-se somente na consciência, porque essa cisão é a condição da possibilidade de todo conhecimento, e somente mediante essa cisão é que surgem um e outro. Não há nenhum ser senão através da consciência, e fora dela não há também nenhum saber que seja termo meramente subjetivo e em movimento em direção ao seu ser. Pelo simples fato de poder dizer-me 'eu', sou obrigado a cindir: por outro lado, só porque digo 'eu', enquanto o digo, ocorre a cisão. Portanto, estando a unidade assim

cindida na base de todo conhecimento, e em conseqüência do qual o subjetivo e o objetivo são inseridos imediatamente na consciência como unidade, é absolutamente = X, não podendo, em sua simplicidade, chegar de modo algum à consciência".

O segundo Fichte, ao contrário, revela-se voltado para, à medida do possível, captar essa incógnita X e garantir-lhe estatura ontológica tal que ela acaba por tornar-se Deus acima do Eu, um absoluto que é bem mais do que a ordem moral do mundo.

A exposição da *Doutrina da ciência* de 1801 já mostra claramente essa tendência. Em uma carta, Fichte assim a resume: "[...] Minha nova *Exposição* [...] mostrará que é preciso inserir na base o absoluto (ao qual, precisamente por se tratar do absoluto, não se pode acrescentar nenhum atributo, nem o do saber nem o do ser, e tampouco o da indiferença do saber e do ser), e que esse absoluto se manifesta em si como razão, se *quantifica*, se divide em saber e ser; somente sob essa forma é que chega a uma *identidade do saber e do ser*, que se diversifica ao infinito".

Retorna assim a sombra de Spinoza, da qual Fichte procura fugir desta maneira: "É só assim que se pode manter o 'Uno e o Todo', mas não como em Spinoza, onde ele perde o 'Uno' quando vem ao 'Todo' e o 'Todo' quando tem o 'Uno'. Somente a razão possui o infinito, porque nunca pode aferrar o absoluto. E somente o absoluto, que nunca entra na razão senão *formaliter*, é a unidade, unidade que permanece somente qualificativa e nunca quantitativa". Desse modo, o absoluto é cindido do saber absoluto (da doutrina da ciência): "O saber absoluto [...] não é o absoluto [...]. O absoluto não é o saber nem o ser, nem a identidade nem a indiferença de ambos, mas é absolutamente o absoluto, pura e simplesmente".

Na redação da *Doutrina da ciência*, de 1804, o filósofo recorre até, além do conceito de unidade, também ao conceito neoplatônico de "luz", que, irradiando-se, cinde-se em ser e pensamento. Aqui, Fichte não apenas distingue o absoluto do saber conceitual, mas sustenta que este insere-se para ser superado na "evidência" própria da luz da unidade divina. Nas últimas exposições, Deus é concebido como ser uno e imutável, ao passo que o saber torna-se a imagem ou esquema de Deus, "o ser de Deus fora do próprio ser", o divino que se espelha na consciência, sobretudo no dever ser e na vontade moral.

3 A componente místico-religiosa no segundo Fichte

Uma linha de pensamento análoga manifesta-se nas exposições exotéricas, ou seja, populares, que saíram paralelamente nesse período.

Na *Missão do homem*, Fichte dá à fé extraordinário relevo, tanto que, em algumas páginas, parece-nos quase estar lendo Jacobi.

No que se refere aos fundamentos, Fichte já fala, ao invés de Eu, de *Vida*, *Vontade eterna* e *Razão eterna*: "*Toda a nossa vida é a sua vida.* Nós estamos em sua mão e aí permanecemos — e ninguém poderá daí nos arrancar. Nós somos eternos porque ela é eterna".

Ainda nessa obra, Fichte chega a afirmar que "somente o olhar religioso penetra no sinal da verdadeira beleza".

A instância religiosa da última fase do pensamento de Fichte encontra sua mais típica expressão na *Introdução à vida bem-aventurada*, de 1806, na qual o idealismo se colore com as tintas próprias do panteísmo metafísico: "Não há absolutamente nenhum ser e nenhuma vida fora da vida divina imediata. Esse ser é encerrado e obscurecido de vários modos na consciência, com base em leis próprias, indestrutíveis e fundadas na essência da própria consciência; mas, liberto desses invólucros e modificado somente pela forma do infinito, reaparece na vida e nas ações do homem dedicado a Deus. Nessas ações, *não* é o homem que age, e sim o próprio Deus, no seu ser íntimo e originário e em sua essência, que age no homem e realiza sua obra por meio dele".

Esta, segundo Fichte, seria a doutrina do *Evangelho de João*, que corrigiria aquele "erro essencial e fundamental de toda falsa metafísica e doutrina da religião", que é a teoria da criação a partir do nada, "princípio originário do hebraísmo e do paganismo". E mais: "A suposição de uma criação, especialmente em relação a uma doutrina religiosa, é o primeiro passo em direção ao erro: a negação de tal criação, se suposta por doutrina religiosa anterior, é o

primeiro critério da verdade de tal doutrina religiosa. O cristianismo, especialmente João, o profundo conhecedor das coisas de que falamos, encontrou-se neste último caso".

E assim, Fichte reinterpreta segundo seus próprios esquemas os conceitos do Verbo divino e do amor. A própria ciência torna-se uma espécie de união mística com o absoluto.

VI. Conclusões: Fichte e os românticos

• A última especulação de Fichte teve pouco eco. Na *Doutrina da ciência,* de 1794, os românticos, ao invés, haviam lido muitas de suas aspirações, como o conceito de infinito e do incessante tender para o infinito, a redução do não-eu a uma projeção do Eu, a proclamação da liberdade como significado último das coisas.

A constante do pensamento de Fichte foi em todo caso a *marca ética*. O idealismo de Fichte é idealismo "ético" principalmente porque a lei moral e a liberdade são a chave que explica a escolha que todo homem particular faz das coisas e da própria filosofia: escolhe o idealismo quem é *livre*, escolhe o dogmatismo objetivista (a filosofia que dá proeminência às coisas em relação ao sujeito) quem *não é espiritualmente livre*.

A marca ética é a constante do pensamento de Fichte
→ § 1

1 O idealismo de Fichte é idealismo "ético"

As últimas especulações de Fichte tiveram pouco eco. O sucesso da *Doutrina da ciência* de 1794 não podia se renovar, porque naquela obra os românticos viram também muitas de suas aspirações, que ali eram mais sugeridas do que expressamente formuladas e proclamadas. Além do que era dito, leram também, nas entrelinhas, o que não era dito, de modo que a obra foi carregada de significados diversos.

Eis o que os românticos leram nela: o conceito de infinito e do incessante tender ao infinito; a redução do não-eu a uma projeção (ou criação) do Eu e, portanto, o predomínio do sujeito; a proclamação da liberdade como significado último do homem e das coisas; a concepção do divino como algo que se concretiza no agir humano. O próprio conceito romântico de "ironia" como contínua autoprodução e auto-superação provém da dialética de Fichte, pelo menos no que se refere à formulação e à definição teórica.

Se, para compreender o homem Fichte, é preciso seguir toda a sua parábola evolutiva, para compreender o desenvolvimento das idéias desse período é preciso concentrar-se sobretudo na *Doutrina da ciência* de 1794 e nas idéias que estão em sua base. Ademais, a *marca ética* expressa nessa obra e nas obras estreitamente ligadas a ela permaneceu a constante do pensamento de Fichte, o mínimo denominador comum de toda a sua obra. O idealismo de Fichte é idealismo "ético" ou "moral", não apenas porque a lei moral e a liberdade são a chave do sistema, mas também porque são a chave que explica a escolha que cada homem em particular faz das coisas e da própria filosofia: escolhe o idealismo quem é *livre,* escolhe o dogmatismo objetivista (a filosofia que dá proeminência às coisas em relação ao sujeito) *quem não é espiritualmente livre.*

FICHTE
O EU PURO E OS TRÊS PRINCÍPIOS FUNDAMENTAIS DA DOUTRINA DA CIÊNCIA

O fundamento do sistema do saber,
em grau de
transformar a filosofia em "doutrina da ciência", é

o **Eu puro,**

atividade auto-intuitiva pura
que, por meio da *imaginação produtiva,*
livremente se autopõe
e, autopondo-se, cria toda a realidade

Portanto
os três princípios fundamentais da doutrina da ciência são

1. O *Eu põe absolutamente a si mesmo* (TESE)

2. O *Eu opõe absolutamente a si, dentro de si, um não-eu* (ANTÍTESE)

3. *No Eu absoluto, o eu limitado e o não-eu limitado limitam-se reciprocamente* (SÍNTESE)

Atividade cognoscitiva:
O eu é de-terminado pelo não-eu

Atividade prática:
O eu de-termina o não-eu

por meio da
liberdade
que é poder absoluto
de determinar

a *ação real,*
que constitui nosso
ser-no-mundo-sensível

segundo

a *lei moral,*
que constitui nosso
ser-no-mundo-inteligível

J. G. FITCHE

1 *Primeira introdução à doutrina da ciência* (1797)

Um manifesto do idealismo: o que é o idealismo e por que um homem o escolhe

Para responder às críticas suscitadas pela sua Doutrina da ciência *de 1794, Fichte empreende a publicação em partes na revista "Jornal filosófico", a partir de 1797, do pensamento expresso naquela obra, expondo-o em uma forma nova e respondendo a problemas que havia levantado.*

Na primeira parte da obra, projetada por Fichte com o título Ensaio de uma nova exposição da doutrina da ciência, *estava contida a* Introdução *que apresentamos aqui integralmente, e que o filho de Fichte, ao publicar os escritos do pai, intitulou de* Primeira introdução à doutrina da ciência, *título que permaneceu canônico.*

Esta Introdução *constitui o "manifesto" do idealismo e é apresentada com argúcia e notável clareza.*

O objetivo que Fichte se propõe é o de apresentar a idéia de fundo do idealismo, o que deveria se impor como o único sistema filosófico coerente. O idealismo, segundo Fichte, não seria refutável; quem procura refutá-lo, demonstra não entendê-lo. O motivo de fundo que impele a escolher o idealismo não é de caráter intelectual, mas moral: com efeito, escolhe o idealismo quem ama a liberdade, porque é apenas o idealismo que verdadeiramente a justifica.

Para alcançar este objetivo, Fichte procede como segue.

Temos representações de dois tipos: algumas são livres, *outras se apresentam sempre* acompanhadas de um sentimento de necessidade.

O conjunto das representações acompanhadas pelo sentimento da necessidade é o que chamamos de experiência. *A tarefa da filosofia é justamente a de fornecer explicação da experiência e, portanto, do sistema das representações acompanhadas da necessidade.*

Ora, aquilo que dá razão da experiência está fora da experiência, pelo motivo de que o fundamento, enquanto tal, está fora daquilo que é fundamentado.

Os sistemas filosóficos que procuraram prestar contas da experiência são apenas dois: o idealismo e o dogmatismo. O primeiro, para explicar a experiência, prescinde da coisa em si *e se dirige à inteligência; o segundo, ao contrário, se dirige sobre a* coisa em si.

Mas aquilo sobre o que se fundamenta o dogmatismo, a coisa em si, *não tem realidade e pode ser considerada mera "invenção", ao passo que o objeto do idealismo faz referência a dados precisos e incontroversos de consciência.*

Dogmatismo e idealismo não têm entre si pontos em comum, e, portanto, não podem ser refutados com armas lógicas. Seus princípios não são ulteriormente dedutíveis, e por isso suas aceitações não podem ser discutidas logicamente. O idealista não pode refutar o dogmático, porque este parte da coisa em si e dela faz derivar tudo, inclusive a consciência e a liberdade. O dogmático não pode refutar o idealista, porque este não admite a existência da coisa em si, sobre a qual o dogmático fundamenta todos os seus raciocínios.

Coloca-se, então, o problema de fundo: do que depende a escolha que alguém faz?

Fundamentalmente, o interesse supremo que o homem tem é aquele que se refere a si mesmo. Mas há dois modos opostos de interessar-se por si mesmo, dois tipos diversos de homens que atuam estes dois interesses. De um lado, há aqueles que, não estando ainda elevados ao sentimento da liberdade e da autonomia em sentido adequado, têm apenas uma consciência dispersa e apegada às coisas e, portanto, se dirigem às coisas e têm fé nelas por amor a si. Do outro lado, ao contrário, há aqueles que se dirigem não às coisas, mas a si, ou seja, à própria liberdade e autonomia.

As conclusões de Fichte, portanto, são as seguintes: o tipo de filosofia que alguém escolhe, depende do tipo de homem que ele é; *se tem fé nas coisas mais do que na liberdade, será um dogmático; se tem, ao contrário, uma autêntica fé em si e na liberdade, será um idealista.*

Todavia, o idealismo tem uma superioridade sobre o dogmatismo não só de caráter moral, mas também de caráter teórico.

O dogmático, partindo da coisa em si, não consegue explicar adequadamente a experiência. Com efeito, movendo-se na ordem das coisas em si, apenas com um grande salto, totalmente indevido, pode-se passar da coisa em si para a consciência e a inteligência, porque esta não é uma das coisas em si. *O idealista, partindo ao invés da inteligência como primeiro absoluto, resolve todos os problemas que o dogmático não pode resolver. Neste sentido, o idealismo se impõe como* única filosofia possível.

O fundamento do idealismo é, portanto, a inteligência, compreendida como atividade que dá a si mesma as próprias leis no decorrer do próprio agir, em virtude de sua própria essência. *As leis da inteligência se deduzem, portanto, da essência da própria inteligência, e o objeto é o produto sintético dessas leis.*

Para o idealismo a experiência torna-se produção de livre-pensamento que age segundo as leis de sua própria essência: "a priori" e "a posteriori" coincidem, no sentido de que são a mesma realidade, vista de dois lados diferentes.

A palavra última do idealismo, para Fichte é, portanto, esta: não existe outra realidade a não ser a inteligência, e da atividade da mesma inteligência derivam todas as outras coisas, sem nenhuma exceção.

Em torno a esta tese girará toda a história do idealismo.

I. A tarefa da filosofia consiste em dar a razão de toda experiência

1. Entre as representações que temos, algumas são necessárias, outras são livres

Fica atento a ti mesmo: afasta teu olhar de tudo o que está ao redor de ti e dirige-o para teu íntimo: esta é a primeira exigência que a filosofia faz a seu discípulo. Não se trata de algo que se encontra fora de ti, e sim apenas de ti mesmo.

Mesmo observando a si próprio de relance, cada um perceberá uma diferença importante entre as diversas determinações imediatas da própria consciência, que podemos também chamar de representações.

Algumas, com efeito, nos aparecem completamente dependentes de nossa liberdade, mas nos é impossível crer que a elas corresponda algo de externo a nós, sem que aí haja de nossa parte uma contribuição neste sentido.

Nossa fantasia e nossa vontade nos aparecem como livres. Outras representações são referidas por nós a uma verdade que deve ser posta independentemente de nós, como a um seu modelo; e à condição de que elas coincidam com esta verdade, ao determinar estas representações nos sentimos vinculados.

No conhecimento nós não nos consideramos livres quanto àquilo que se refere ao seu conteúdo. Resumindo: algumas de nossas representações são acompanhadas pelo sentimento da liberdade; outras, ao contrário, são acompanhadas pelo da necessidade.

2. As representações que dependem da liberdade são motivadas pela própria liberdade e não por outra coisa

De um ponto de vista racional não pode surgir a pergunta: por que as representações que dependem da liberdade são determinadas justamente deste modo e não de outro?

Com efeito, estabelecendo que estas dependam da liberdade, fica excluído todo emprego do conceito de motivação ulterior; elas são assim pelo fato de que eu as determinei assim, e se as tivesse determinado de modo diverso, elas conseqüentemente seriam diversas.

3. A explicação do princípio do qual dependem as representações necessárias (que em seu conjunto constituem a experiência) é a tarefa da filosofia

A seguinte, ao contrário, é sem dúvida uma pergunta que merece reflexão: qual é o fundamento do sistema de representações acompanhadas pelo sentimento da necessidade e deste próprio sentimento da necessidade? Fornecer uma resposta a esta pergunta constitui a tarefa da filosofia; e, segundo penso, a filosofia não é mais que a ciência que assume esta tarefa. O sistema das representações que

são acompanhadas pelo sentimento da necessidade chama-se também *experiência*, tanto interna quanto externa. Portanto, a filosofia – para dizê-lo em outras palavras – deve indicar o fundamento de toda experiência.

4. Três objeções e respostas às mesmas

Contra o que acabamos de afirmar podem ser levantados apenas três tipos de objeções.

Alguém poderia, de um lado, negar que existam na consciência representações que sejam acompanhadas pelo sentimento da necessidade e que se refiram a uma verdade determinada sem nenhuma contribuição neste sentido de nossa parte. Quem levanta essa objeção, ou nega, indo contra a boa-fé, ou então é preciso supor que ele seja feito de modo diverso em relação aos outros homens: mas se assim fossem as coisas, então para ele não existiria sequer aquilo que ele nega, e não existiria nenhuma negação, e por isso podemos com razão descurar sua objeção.

Ou então alguém poderia dizer que a questão levantada é completamente insolúvel, que, a respeito, nos encontramos em um estado intransponível de ignorância no qual somos forçados a permanecer. Deixar-se envolver por alguém que levante questões deste tipo, e aduzir motivações e contramotivações é totalmente inútil. O melhor modo de refutá-lo é fornecer uma resposta efetiva à pergunta; não lhe restará, então, nada mais a não ser examinar nossa tentativa e indicar os pontos e as razões pelas quais isso não lhe pareça suficiente.

Por fim, alguém poderia pôr em discussão a denominação, e afirmar que a filosofia é algo totalmente diferente, ou então que ela compreende também outras coisas além daquelas que foram por nós indicadas. A este seria fácil provar que desde sempre, e por parte de todas as pessoas que se ocuparam dela com competência, justamente aquilo que indicamos foi considerado filosofia; que tudo aquilo que ele gostaria de passar como filosofia tem já outros nomes; que, se este termo deve designar algo de preciso, ele deve designar justamente a ciência que indicamos.

5. A doutrina da ciência responde a estes problemas

A partir do momento, porém, que não pretendemos de fato deixar-nos envolver em uma infrutuosa disputa centrada sobre um termo, de nossa parte temos já renunciado há tempo a este nome e chamamos *doutrina da ciência* a ciência que se preocupa de realizar a tarefa que indicamos.

II. O fundamento que dá a razão de toda experiência está fora da experiência

1. O fundamento que explica aquilo que está fundamentado não entra no âmbito deste último

É possível indagar-se a respeito do fundamento apenas para aquilo que se julgou como contingente, isto é, como algo do qual se pressupõe a possibilidade de ser também diferente de como é, e que, todavia, não deva ser determinado pela liberdade; e justamente pelo fato de que nos interrogamos sobre seu fundamento, ele se torna contingente para aquele que se põe esta pergunta. A tarefa de buscar o fundamento de uma coisa contingente significa mostrar alguma outra coisa de cuja determinação se possa compreender por que o principiado[1] assumiu, entre as múltiplas determinações possíveis, justamente aquela que tem. Conseqüentemente ao conceito de fundamento, este último cai fora do fundamentado; ambos, fundamentado e fundamento, à medida que são tais, são opostos um ao outro e são postos lado a lado, de modo que o primeiro é explicado graças ao segundo.

2. O conceito de fundamento não pode ser entendido a não ser deste modo

Ora, a filosofia deve indicar o fundamento de toda experiência e, portanto, seu objeto necessariamente está fora de toda experiência. Este princípio vale para toda filosofia, e teve igualmente valor universal até a época dos kantianos e de seus dados da consciência, ou seja, da experiência interna.

Não há nenhuma objeção contra o princípio aqui enunciado: com efeito, a premissa de nosso raciocínio consiste simplesmente na análise do conceito de filosofia que enunciamos, e o resto é aquilo que se segue de tal premissa. E se alguém quisesse lembrar que o conceito de fundamento deve ser explicado de modo diverso, não podemos certamente impedir que, ao usar esta expressão, ele pense aquilo que quiser: somos, porém, autorizados a

[1] É tudo aquilo que deriva do Princípio. [N. do T.]

declarar que nós, na definição de filosofia que propusemos mais acima, não queremos entender nada mais que aquilo que indicamos. Se não se devesse atribuir à filosofia o significado que indicamos, isso comportaria a negação da possibilidade da filosofia em geral assim como nós a entendemos: mas, em relação a isso, já tomamos posição mais acima.

III. Os dois sistemas filosóficos que procuram dar razão de toda experiência possível

1. Para explicar a experiência pode-se prescindir da coisa em si, dirigindo-se à inteligência (como o idealismo), ou então prescindir da inteligência dirigindo-se à coisa em si (como o dogmatismo)

O ser racional finito não possui nada fora da experiência: é ela que contém toda a matéria de seu pensamento. O filósofo se encontra necessariamente nas mesmas condições: parece, portanto, inconcebível que ele possa elevar-se acima da experiência.

Ele, porém, pode abstrair; pode separar por meio da liberdade do pensamento aquilo que na experiência permanece preso. Na experiência, a *coisa*, ou seja, aquilo que aparece como determinado de modo independente de nossa liberdade e sobre o qual nossa experiência deve se regular, e a *inteligência*, que deve conhecer, estão unidas de modo inseparável. O filósofo pode abstrair de uma das duas, e, desse modo, ele abstrai da experiência e se eleva acima dela. Se ele abstrair da coisa, resta-lhe uma inteligência em si, isto é, separada da experiência; se abstrair da inteligência, então lhe resta uma coisa em si, isto é, separada do fato de que a coisa em si aparece na experiência, como fundamento explicativo desta última. O primeiro procedimento chama-se *idealismo*, o segundo chama-se *dogmatismo*.

2. Idealismo e dogmatismo são os únicos dois sistemas filosóficos possíveis

O que acabamos de dizer deveria ter persuadido de que são possíveis apenas estes dois sistemas filosóficos. Conforme o idealismo, as representações acompanhadas pelo sentimento da necessidade são o produto da inteligência que é seu pressuposto; conforme o dogmatismo, elas são o produto de uma coisa em si que é seu pressuposto.

Se alguém quisesse negar este princípio, deveria demonstrar ou que existe também um outro modo, diverso da abstração, para elevar-se acima da experiência, ou então que na consciência da experiência existe algo a mais que as duas partes que mencionamos.

Ora, quanto ao que se refere ao *primeiro* ponto, emergirá mais claramente mais à frente que aquilo que indicamos como inteligência aparece, com efeito, na consciência sob outro predicado, e que não é, portanto, algo que é produzido unicamente por meio da abstração; mas também se demonstrará que a consciência da inteligência se fundamenta sobre uma abstração que é perfeitamente natural para o homem.

Não se nega absolutamente que seja perfeitamente possível fundir em um conjunto fragmentos destes dois diferentes sistemas, e que este trabalho inconseqüente tenha sido feito com muita freqüência; queremos negar, porém, que, seguindo um procedimento conseqüente, seja possível um número maior de sistemas além destes dois.

IV. O fundamento que o idealismo e o dogmatismo apresentam para explicar a experiência

1. O objeto de uma filosofia

Definimos *objeto de uma filosofia* o fundamento que explica a experiência proposto por uma filosofia, pois ele parece existir apenas graças a esta última e para esta última. Entre o objeto do idealismo e o do dogmatismo existe uma *diferença* importante a propósito de sua relação com a consciência. Tudo aquilo de que estou consciente chama-se objeto da consciência. Existem três tipos de relação possíveis entre este objeto e o sujeito das representações:

1) ou o objeto aparece como produto da representação da inteligência;

2) ou aparece como existente sem nenhuma contribuição por parte da própria inteligência;

3) ou então aparece, por fim, ou como determinado também no que se refere à própria natureza, ou como existente unicamente pelo fato de que existe, mas determinável pela livre inteligência no que se refere à sua natureza.

A primeira relação diz respeito a algo puramente inventado, com ou sem um fim; o segundo diz respeito a um objeto da experiên-

cia; o terceiro diz respeito apenas a um único objeto que queremos logo mostrar.

2. O objeto do idealismo é o "Eu em si"

Sem dúvida posso induzir-me livremente a pensar isto ou aquilo: por exemplo, a pensar a coisa em si do dogmático. Se agora abstraio daquilo que é pensado, e dirijo o olhar unicamente sobre mim, eis que eu me torno para mim mesmo, neste objeto, o objeto de uma representação determinada. O fato de que eu apareça para *mim mesmo determinado* justamente deste modo e não de outro, exatamente como pensante, e pensante, entre todos os pensamentos possíveis, justamente na coisa em si, deve depender, a meu ver, de minha determinação que eu faço de mim mesmo: eu me tornei livremente a mim mesmo o tal objeto. Eu, porém, não me tornei o mim mesmo em si, mas, ao contrário, sou levado necessariamente a pressupor a mim mesmo como aquilo que deve ser determinado pela autodeterminação. Mas eu próprio sou, para mim, um objeto cuja natureza, em determinadas condições, depende unicamente da inteligência, cuja existência deve sempre ser pressuposta.

Ora, justamente este Eu em si[2] constitui o objeto do idealismo. O objeto deste sistema, portanto, se apresenta verdadeiramente na consciência como algo de real; não como uma *coisa em si*, o que comportaria que o idealismo deixasse de ser aquilo que é, e o transformaria em dogmatismo, e sim como *Eu em si*: não *compreendido como objeto da experiência*, pois o Eu em si não é determinado, mas torna-se determinado apenas por mim mesmo, e, sem esta determinação, não seria nada e de fato não existiria; mas é entendido como algo que se eleva acima de toda experiência.

3. O objeto do dogmatismo é a "coisa em si"

O objeto do dogmatismo, ao contrário, pertence aos objetos da primeira classe, os quais são produzidos somente pelo pensamento livre; a coisa em si é pura invenção, e não possui nenhuma consistência. Ela não aparece na experiência: com efeito, o sistema da experiência é tão-somente o pensar que é acompanhado pelo sentimento da necessidade; e nem mesmo o dogmático, que deve, como todo filósofo, indicar seu fundamento, pode substituí-lo por alguma outra coisa. O dogmático quer, na verdade, garantir à coisa em si a consistência, ou seja, a necessidade de ser pensada como o fundamento de toda experiência; e poderá fazê-lo, caso prove que a experiência pode ser efetivamente explicada recorrendo à coisa em si, e que, sem ela, não é absolutamente explicável: mas a questão está justamente nisto, e não é lícito pressupor aquilo que ao contrário deve ser demonstrado.

4. A vantagem que o objeto do idealismo tem sobre o do dogmatismo

O objeto do idealismo tem, portanto, em relação ao do dogmatismo, a vantagem de que ele deve ser demonstrado não como fundamento explicativo da experiência – o que resultaria contraditório e transformaria este sistema em uma parte da experiência – mas, em geral, na consciência; o objeto do dogmatismo, ao contrário, não pode ser mais que pura invenção que deve sua realização apenas pelo êxito do sistema.

Estas observações foram feitas apenas para permitir uma compreensão mais clara das *diferenças entre os dois sistemas e, portanto*, não para delas deduzir conseqüências lógicas contra o dogmatismo. Longe de querer que isso se transforme em desvantagem para um sistema, é a própria natureza da filosofia que exige que o objeto de toda filosofia, como fundamento explicativo da experiência, deve encontrar-se fora da própria experiência. Por qual razão o objeto deva depois se encontrar na consciência de modo particular, a isso ainda não estamos em grau de fornecer explicações.

5. Respostas a algumas objeções contra o idealismo

Caso alguém não conseguisse estar convencido do que acabamos de afirmar, isso não prejudicaria ainda a possibilidade de se convencer do conjunto, a partir do momento de que tudo o que dissemos constitui apenas uma observação de passagem. Além disso, como me propus, levarei em consideração as possíveis objeções também a este ponto.

Alguém poderia negar a existência, que nós sustentamos, da autoconsciência imediata em uma atividade livre do espírito. A quem o fizesse, deveremos apenas lembrar, mais uma vez, as condições indicadas a propósito. A autoconsciência não se impõe, e não vem por si; é preciso de fato agir de modo livre, depois abstrair do objeto e dirigir o olhar apenas sobre

[2] Até agora evitei esta expressão para não dar ocasião para uma representação do Eu como *coisa* em si. Minha cautela foi inútil; por este motivo agora me servirei dela pois não vejo com quem eu deveria tomar cuidado. [Nota de Fichte]

si mesmos. Ninguém pode ser obrigado a fazê-lo, e mesmo que desse a entender que o seria, jamais se poderia dizer se nisso ele procede corretamente e como lhe é pedido fazer. Em suma: esta consciência não pode ser demonstrada a ninguém; cada um deve produzi-la em si mesmo por meio da liberdade.

Contra a segunda afirmação, ou seja, que a coisa em si é pura invenção, poder-se-ia levantar objeções apenas se ela fosse mal-entendida. Nós o remeteremos, então, à descrição, feita mais acima, da origem deste conceito.

V. Idealismo e dogmatismo não têm pontos em comum e são incompatíveis entre si

1. Os dois sistemas não podem ser refutados um pelo outro porque seus princípios não podem ser deduzidos

Nenhum destes dois sistemas pode refutar diretamente o oposto: com efeito, sua controvérsia refere-se ao princípio primeiro, não ulteriormente dedutível. Cada um deles refuta o princípio primeiro do outro apenas se é aceito somente o próprio. Cada um nega inteiramente o somente, e não têm sequer um ponto em comum sobre o qual se apoiar para se compreenderem e se conciliarem reciprocamente. Mesmo que eles possam parecer de acordo sobre as palavras de uma proposição, cada um, todavia, as entende em sentido diferente.[3]

2. Por que o idealismo não pode refutar o dogmatismo

Em primeiro lugar, o idealismo não pode refutar o dogmatismo. O idealismo, como vimos, tem de fato a vantagem sobre o dogmatismo de estar em grau de mostrar na consciência seu fundamento explicativo da experiência, isto é, a inteligência que age livremente. Também o dogmático deve admitir este fato como tal: caso contrário, com efeito, ele se veria impossibilitado de manter qualquer conversa posterior com o idealista; mas o dogmático transforma este fato em aparência e ilusão, partindo de seu princípio e deduzindo corretamente suas conseqüências: assim fazendo, ele o torna inadequado para se tornar fundamento explicativo de outras coisas, a partir do momento que, em sua filosofia, isso não é sustentável.

Conforme o dogmático, tudo aquilo que está presente em nossa consciência é o produto de uma coisa em si e, portanto, assim aparecem também nossas supostas determinações por meio da liberdade, juntamente com a opinião segundo o qual nós sejamos livres. Esta opinião se produz em nós por efeito da coisa em si; de igual modo são produzidas as determinações que nós deduzimos de nossa liberdade, porém nós não o sabemos, e é por isso que não as atribuímos a nenhuma causa, e podemos, portanto, atribuí-las à liberdade. Todo dogmático que seja conseqüente é necessariamente fatalista: ele não nega o fato da consciência pela qual nós nos consideramos livres, porque isso seria contrário à razão; todavia, ele demonstra, deduzindo-a de seu princípio, a falsidade desta afirmação.

Ele contesta completamente a autonomia do Eu, sobre a qual se fundamenta, ao contrário, o idealista, e o reduz apenas a um produto das coisas, a um acidente do mundo; o dogmático conseqüente é também necessariamente materialista. Ele poderia ser refutado apenas partindo do postulado da liberdade e da autonomia do Eu: mas é justamente isso que ele nega.

3. Por que o dogmatismo não pode refutar o idealismo

Do mesmo modo, nem o dogmático pode refutar o idealista.

O princípio do dogmático, a coisa em si, não é nada e, como deve reconhecer seu próprio defensor, ela não possui nenhuma realidade exceto a que lhe derivaria do fato de que apenas partindo da coisa em si é possível explicar a experiência.

O idealista aniquila esta demonstração explicando a experiência de modo diverso e, portanto, contesta justamente o fundamento

---

[3] É este o motivo pelo qual *Kant* não foi compreendido e a doutrina da ciência não encontrou nenhuma via de acesso, nem é provável que a encontre logo. O sistema kantiano e o da doutrina da ciência são ambos *idealistas*, não segundo o costumeiro significado impreciso, mas conforme o preciso que acaba de ser indicado; os filósofos modernos, ao contrário, são no conjunto *dogmáticos*, e estão firmemente decididos a permanecer tais. *Kant* é suportado apenas pelo fato de que foi possível dele fazer um dogmático; a doutrina da ciência, que não permite uma transformação desse tipo, resulta necessariamente intolerável para estes expertos das coisas do mundo. A rápida difusão da filosofia *kantiana*, depois que foi compreendida como o foi, não é uma prova da profundidade, e sim da superficialidade de nosso tempo. Nesta imagem ela é, em parte, o parto mais bizarramente monstruoso que a fantasia humana jamais tenha produzido, e pouco honra o intelecto de seus defensores o fato de que eles não perceberam isso; em parte, é fácil demonstrar que ela deu boa impressão apenas porque se acreditou afastar toda especulação séria e possibilitou um régio "deixe passar" para dedicar-se posteriormente ao querido e superficial empirismo. [Nota de Fichte]

sobre o qual o dogmatismo constrói seu sistema. A coisa em si se torna quimera total; não se vê mais o motivo pelo qual ela deveria ser hipotetizada e, deste modo, todo o edifício do dogmatismo desmorona.

4. Impossibilidade de fundir em um único sistema idealismo e dogmatismo

De tudo o que foi dito temos, ao mesmo tempo, a inconciliabilidade absoluta dos dois sistemas, uma vez que aquilo que se deduz de um anula aquilo que se deduz do outro: segue-se daí, portanto, a inevitável inconseqüência de sua mistura em um único sistema. Em toda tentativa nesse sentido, suas partes não são possíveis de serem superpostas e em algum ponto origina-se uma enorme lacuna. Quem quisesse pôr em discussão tudo o que acabamos de afirmar deveria demonstrar a possibilidade de tal composição, que pressupõe uma passagem contínua da matéria para o espírito, ou vice-versa, ou então, o que é de fato equivalente, da necessidade para a liberdade.

5. Se o idealismo não pode refutar o dogmatismo, e vice-versa, o que pode levar a escolher um ou outro?

A partir do momento que, pelo que até agora consideramos, os dois sistemas, do ponto de vista especulativo, parecem ter o mesmo valor; e a partir do momento que eles não podem estar juntos, e sequer estão em grau um de organizar um ataque contra o outro, é interessante perguntarmo-nos o que pode mover quem perceba isso – e é fácil perceber – a preferir um sistema em relação ao outro, e como pode ocorrer que não se generalize o ceticismo, como completa renúncia à solução do problema levantado.

A controvérsia entre o idealista e o dogmático está na questão se a autonomia da coisa que deve ser sacrificada à do Eu, ou se, ao contrário, é a do Eu que deve ser sacrificada à da coisa. O que leva, então, um homem razoável a declarar-se a favor de um de preferência ao outro sistema?

6. As razões das quais depende a escolha do idealismo ou do dogmatismo estão estreitamente ligadas ao interesse de fundo de quem escolhe

Se o filósofo se coloca do ponto de vista que indicamos – segundo o qual se deve necessariamente pôr se quiser se tornar um filósofo, e que o homem antes ou depois consegue alcançar, com o progresso do pensamento mesmo sem uma contribuição consciente de sua parte – não encontra nada mais *a não ser o fato de que ele deve necessariamente representar-se estas duas coisas*: 1) ser livre e 2) que existam, fora dele, coisas determinadas.

É impossível para o homem permanecer neste pensamento; o pensamento da pura representação é apenas um pensamento deixado pela metade, um fragmento de pensamento: ele deve figurar para si também algo que corresponda à representação de modo independente do representar. Em outras palavras: a representação não pode existir por si. Em si ela não é nada, e é algo apenas se estiver ligada a alguma outra coisa. É justamente esta necessidade do pensamento que, partindo do ponto de vista que foi dito, impele a se perguntar: qual é o princípio das representações, ou então, o que é equivalente, o que é aquilo que corresponde às representações?

Ora, podem certamente estar juntas a representação da autonomia do Eu e a representação da autonomia da coisa, mas não podem estar juntas a autonomia do Eu e a autonomia da coisa. Apenas um, o Eu ou a coisa, pode ser o primeiro, o originário, o independente: o que é segundo, justamente pelo fato de ser segundo, aparece necessariamente como dependente do primeiro ao qual deve estar unido.

Todavia, qual dos dois deve ser posto como primeiro? O Eu ou a coisa? Para resolver a questão, a razão não pode fornecer nenhum critério decisivo; não se trata, com efeito, de ligar um elemento em uma série, para o que seriam suficientes os princípios da razão, mas trata-se do início de toda a série que, enquanto ato primeiro absoluto, depende unicamente da liberdade do pensamento. Este ato é, portanto, determinado pelo arbítrio e, a partir do momento que a decisão do arbítrio deve ter um motivo, ele é determinado pela *inclinação* e pelo *interesse*.

O motivo último da diferença entre o idealista e o dogmático é, portanto, a diversidade do interesse deles.

7. O interesse de fundo do dogmático está na fé que muitos homens têm nas coisas por amor de si mesmos

O interesse mais alto, e o fundamento de todo outro interesse, é o que alimentamos *por nós mesmos*. Isto verifica-se também para o filósofo. E o interesse que, invisível, guia todo o seu pensamento, é este: não perder o próprio eu no raciocínio; ao contrário, mantê-lo e afirmá-

lo. Ora, existem dois níveis de humanidade, e, antes que com o progresso do gênero humano todos tenham alcançado o segundo nível, existem dois gêneros principais de homens. Alguns homens, que ainda não se elevaram a um sentimento pleno de sua liberdade e à autonomia absoluta, encontram a si mesmos apenas na representação das coisas: eles possuem apenas a autoconsciência dispersa, apegada aos objetos, e que deve ser reunida partindo da multiplicidade destes últimos. Sua imagem vem a eles refletida pelas coisas como por um espelho, e se estas lhes são arrancadas, eis que, ao mesmo tempo, também seu eu vai embora com elas. Eles não podem renunciar à fé na autonomia das coisas por causa do amor que têm por si mesmos: com efeito, eles subsistem apenas junto com as coisas. Tudo aquilo que são, assim se tornaram efetivamente por meio do mundo exterior. Aquele que, de fato, é apenas um produto das coisas não poderá ver a si próprio a não ser como produto das coisas, e terá razão enquanto fala de si mesmo e de seus semelhantes. O princípio do dogmático é a fé nas coisas por amor de si mesmo: ela é, portanto, uma fé inteiramente mediada no próprio eu disperso e sustentado apenas pelos objetos.

8. O interesse de fundo do idealista está no amor pela liberdade

Quem, ao contrário, toma consciência da própria autonomia e independência de tudo aquilo que existe fora dele – e esta tomada de consciência é possível apenas se, independentemente de tudo, o próprio eu se torna algo – não tem necessidade das coisas para apoiar a si mesmo, e pode prescindir delas, porque elas anulam a autonomia e a transformam em vã aparência. O eu que ele possui, e que é objeto de seu interesse, anula a fé nas coisas: ele tem fé em sua autonomia por inclinação, ele a prende afetivamente. Sua fé em si mesmo é imediata.

9. As conseqüências que derivam da fé no eu e da fé nas coisas

Partindo desse interesse é possível explicar também os afetos que normalmente intervêm quando se defendem os sistemas filosóficos. O dogmático, com o ataque a seu sistema, corre verdadeiramente o perigo de perder a si mesmo: todavia, ele não possui armas que o defendem desse ataque, porque justamente em seu íntimo existe algo que o prende àquele que ataca; ele, por isso, se defende com calor e fúria. O idealista, ao contrário, não pode facilmente evitar olhar do alto para baixo, com certa irreverência, o dogmático que não sabe dizer-lhe nada que ele não saiba já há tempo e que não tenha já rejeitado como falso; com efeito, ao idealismo se chega, mesmo que não mediante o dogmatismo, ao menos por meio de uma disposição de espírito que dele se aproxima. O dogmático inflama-se, entrevê as coisas e, caso tivesse a força dele, tornar-se-ia persecutório; o idealista é frio, e arrisca-se de ridicularizar o dogmático.

10. A escolha de um sistema filosófico depende da natureza e do caráter do homem que escolhe

O tipo de filosofia que se escolhe depende, portanto, do tipo de homem que se é: com efeito, um sistema filosófico não é um

Fichte em um desenho a carvão da época, conservado na Biblioteca de Munique da Baviera.

enfeite inerte, que se pode pôr à parte e utilizar conforme nosso humor, mas algo de animado pela alma do homem que o possui. Um caráter débil por natureza ou enfraquecido e encurvado pela servidão espiritual, pelo luxo refinado e pelas frivolidades jamais poderá elevar-se até o idealismo.

11. Filósofo se é por natureza e não existe arte humana que nos torne tal

Pode-se mostrar ao dogmático a insuficiência e a inconseqüência de seu sistema, coisa de que falaremos em breve; pode-se confundi-lo e amedrontá-lo de todo lado; mas não é possível convencê-lo, pelo fato de que ele não está em grau de ouvir e de pôr à prova com calma e frieza uma doutrina que não pode suportar. Para ser filósofo – dado que o idealismo devesse ser demonstrado como a única filosofia verdadeira – deve-se ter nascido filósofo, é preciso ser educado para sê-lo, e educar a si mesmo para assim se tornar: mas não existe nenhuma arte humana que faça se tornar filósofo. É por isso, portanto, que esta ciência espera poucos prosélitos entre os homens *já feitos*; e se lhe for permitido esperar, então ela espera mais dos jovens, cuja força inata ainda não está destruída pela debilidade de nosso tempo.

VI. A superioridade do idealismo sobre o dogmatismo

1. Impossibilidade de explicar a experiência partindo da "coisa em si" como faz o dogmatismo

Mas o dogmatismo é inteiramente incapaz de explicar aquilo que deve explicar, e isto é decisivo para mostrar sua inadequação.

Ele deve explicar a representação e assume o empenho de torná-la compreensível, reduzindo-a a um efeito produzido pela coisa em si. Todavia, ele não deve negar aquilo que a consciência imediata afirma a propósito da representação.

Mas o que afirma a propósito? Não é minha intenção captar com conceitos aquilo que é possível ver apenas no íntimo; nem pretendo esgotar o assunto, à cuja discussão dedica-se uma grande parte da doutrina da ciência. Quero apenas trazer à lembrança aquilo que cada um que tenha fixado, embora por pouco, o olhar dentro de si deve ter já encontrado há tempo.

2. Coincidência do real e do ideal na inteligência

A inteligência, enquanto tal, *dirige o olhar para si mesma*, e este ver a si mesma se estende imediatamente a tudo o que ela é, e nessa união *imediata* de ser e de ver consiste a natureza da inteligência. Aquilo que nela existe e aquilo que ela é em geral, ela o é *por si mesma*; e apenas à medida que ela é aquilo por si mesma, ela é aquilo como inteligência. Penso neste ou naquele objeto: o que quer dizer isso, e como apareço então a mim mesmo neste pensamento? De nenhum outro modo a não ser assim: eu produzo certas determinações em mim quando o objeto é pura invenção; ou então as determinações existem sem nenhuma intervenção de minha parte, caso se trate de algo de verdadeiro; *e eu olho aquele produzir e este ser*. Eles se encontram dentro de mim apenas à medida que eu olho para eles: olhar e ser estão unidos de modo indissolúvel.

Ao contrário, uma coisa será também várias coisas: logo que surge a pergunta *para quem* alguma coisa existe?, ninguém que compreenda a palavra responderá: para si mesma; dever-se-á, ao contrário, acrescentar mentalmente também uma inteligência, *para* a qual ela é algo; a inteligência, ao contrário, é necessariamente para si mesma aquilo que ela é, e não é preciso acrescentar nada mais. Por meio de seu ser dado, como inteligência, é dado também, ao mesmo tempo, aquilo para o que ela é. Portanto, na inteligência – para me expressar com uma imagem – existe dupla série, a do ser e a do olhar, a do real e a do ideal; e sua natureza (que é sintética) consiste na indissolubilidade desta duplicidade; para a coisa, porém, cabe apenas uma única série, a do real (do puro "ser dado"). A inteligência e a coisa são, por isso, exatamente opostas; encontram-se em dois mundos diferentes e não existe nenhuma ponte que os ligue.

3. A inteligência pode ser verdadeiramente alcançada apenas pensando-a como um primeiro absoluto, e não partindo da "coisa em si"

O dogmatismo quer explicar esta natureza da inteligência em geral e de suas determinações específicas por meio do princípio de causalidade: ela deveria ser um efeito produzido, deveria ser o segundo membro da série.

Todavia, o princípio de causalidade fala de única série *real*, e não de dupla. A força do causador investe outro que se encontra fora dela, oposto a ela, e nele gera um ser, e

nada mais depois: um ser para uma possível inteligência fora dele e não para si mesmo. Se atribuirmos ao objeto do efeito apenas uma força mecânica, o objeto transmitirá a impressão recebida àquilo que lhe está mais próximo, e o movimento que tomou o impulso do primeiro se transmitirá por toda uma série, longa o quanto se queira; mas em nenhuma parte se encontrará um membro da série que aja voltando sobre si mesmo. Ou então, caso se atribua ao objeto produzido pela ação o caráter mais elevado que se puder atribuir a uma coisa, a excitabilidade, de modo que ele se regule segundo a própria força e em base às leis que a causa lhe confere, como na série do puro mecanismo, então ele reagirá certamente ao estímulo, e na causa não se encontrará o fundamento da determinação de seu ser nessa ação, mas encontrar-se-á apenas a condição para ser em geral alguma coisa; mas ele é, e permanece, um puro e simples ser, ou seja, um ser para uma inteligência possível que está fora dele. A inteligência se pode ganhar caso não a concebamos como um primeiro absoluto, e sua união com um ser dela independente seria bem difícil de obter.

Em base a esta explicação, a série é e permanece única, e de nenhum modo se explicou aquilo que deveria ter sido explicado. Deveríamos ter demonstrado a passagem do ser para o representar; mas isto os dogmáticos não o fazem nem poderão fazê-lo. Com efeito, em seu princípio encontra-se unicamente o fundamento de um ser e não do representar, que é totalmente antitético ao ser. Eles fazem um enorme salto de modo completamente estranho a seu princípio.

4. O enorme salto que os dogmáticos são obrigados a fazer para passar das "coisas em si" para a inteligência

Os dogmáticos procuram esconder este salto de vários modos. Em sentido estrito – e é este o modo de proceder do dogmatismo conseqüente, que se torna, ao mesmo tempo, materialismo – a alma não deveria ser alguma coisa, ou melhor, não deveria ser absolutamente nada, mas apenas um produto, apenas o resultado da interação das coisas entre si.

Todavia, deste modo se gera apenas algo no âmbito das coisas, nunca, porém, algo de separado das coisas, se não se acrescenta mentalmente também uma inteligência que observe as coisas. As semelhanças que os dogmáticos oferecem para tornar compreensível seu sistema, por exemplo, o da harmonia que nasce ao soar juntos vários instrumentos, tornam melhor compreensível exatamente sua contraditoriedade. O som simultâneo, e a harmonia, não se encontram nos instrumentos; eles se encontram apenas na alma do ouvinte que, dentro de si, reúne em unidade a multiplicidade; e, se não se acrescentasse mentalmente também um ouvinte, som simultâneo e harmonia de fato não existiriam.

5. A inteligência não pode ser concebida como uma das "coisas em si"

Mas quem poderia impedir que o dogmatismo admitisse que uma alma seja como uma das coisas em si? Esta é uma das coisas que o dogmatismo postula para a solução da questão levantada. É este o único modo para utilizar o princípio de um efeito produzido pelas coisas sobre a alma, pois no materialismo encontra-se apenas uma interação das coisas entre si pela qual o pensamento seria produzido. Para tornar pensável aquilo que não é pensável, desejou-se postular a coisa que causa, ou a alma, ou ambas, de modo que mediante o efeito produzido pela causa fossem geradas as representações. A *coisa causadora* devia ser feita de tal modo que seus efeitos se tornassem representações, como por exemplo Deus no sistema de *Berkeley* (que é um sistema dogmático e de fato não um sistema idealista). Com isso em nada se melhoram as coisas: desse modo entende-se apenas um efeito produzido pela ação mecânica e é simplesmente impossível pensar outra. O pressuposto dos dogmáticos, portanto, contém puras palavras, privadas de sentido. Ou então a alma deve ser de tal caráter que todo efeito sobre ela se transforme em representação. Todavia, também aqui nos encontramos nas mesmas dificuldades que no caso precedente: torna-se simplesmente incompreensível.

6. O dogmatismo é incapaz de deduzir aquilo que deve justificar partindo de seu princípio

Assim procede, portanto, o dogmatismo sempre e em toda forma que ele assume. Na enorme lacuna que permanece entre as coisas e as representações, em vez de uma explicação ele põe palavras vazias, que podem de fato ser aprendidas de memória e repetidas, mas que não estiveram em grau, nem jamais estarão, de suscitar pensamentos no homem. Se, com efeito, se quiser verdadeiramente pensar no *modo em que* acontece aquilo que é pressuposto, eis que todo o conceito desvanece como bolha de sabão.

O dogmatismo, portanto, pode apenas repetir seu princípio sob formas diversas e

pode dizê-lo e redizê-lo, mas, tomando-o como ponto de partida, jamais poderá alcançar aquilo que deve ser explicado e deduzi-lo. E, ao invés, justamente esta dedução constitui a filosofia. O dogmatismo, portanto, também em ótica especulativa, não é de fato uma filosofia, mas apenas uma afirmação e uma garantia impotente. Como única filosofia possível resta apenas o idealismo.

7. O idealismo não pode ser refutado pelos adversários, mas é apenas não compreendido por eles

Tudo o que até agora enunciamos não terá nada a ver com as objeções do leitor; com efeito, não há simplesmente nada a objetar, mas se achará ao invés a ter o que fazer com a absoluta incapacidade da parte de muitos de compreendê-lo. Nenhum homem que compreenda as palavras poderá negar que todo efeito produzido por uma causa é mecânico, e que por meio de um mecanismo não se origina nenhuma representação. Mas justamente aqui está a dificuldade. É preciso um bom nível de autonomia e de liberdade do espírito para saber compreender a natureza da inteligência que descrevemos e sobre a qual se fundamenta inteiramente nossa refutação do dogmatismo. Muitos, com seu pensamento, não foram além da compreensão da mera série do mecanismo natural; e para estas pessoas também a representação, se a quiserem pensar, entra naturalmente nesta série, que é a única que se encontra traçada em seu espírito.

Para eles a representação torna-se uma espécie de coisa, uma extraordinária ilusão da qual encontramos traços nos mais famosos autores de filosofia. Para estes o dogmatismo é suficiente: eles não notam nenhuma lacuna porque, para eles, não existe nenhum mundo contraposto.

A demonstração adotada, portanto, não pode refutar o dogmático, por mais clara que ela seja: com efeito, não é possível convencê-lo com esta prova, pois ele não tem a capacidade de compreender a premissa.

8. A mentalidade leviana difundida entre os dogmáticos

Também o modo com que aqui se trata o dogmatismo ofende a mentalidade leviana de nosso tempo, que certamente muito se difundiu em toda época, mas que apenas agora se elevou aos níveis de máxima formulada com palavras: não se deve ser tão rigorosos ao deduzir, na filosofia não é o caso de ser tão precisos com as demonstrações como, por exemplo, ocorre com a matemática. Se essa mentalidade apreende ainda que apenas um par de elementos da série, e entrevê a regra que guia a dedução, logo ela completa globalmente a parte que falta recorrendo à imaginação e sem proceder à indagação daquilo de que é composta. Se, por exemplo, um Alexander von Joch[4] diz a eles: todas as coisas são determinadas pela necessidade da natureza e, portanto, nossas representações dependem das características das coisas, e nossa vontade depende das representações e, portanto, toda a nossa vontade é determinada pela necessidade da natureza, e nossa idéia da liberdade da vontade é tão-somente ilusão, tudo isso parece para eles incrivelmente compreensível e evidente, sem reparar o fato de que carece de bom senso, e eles tornam-se, portanto, convictos e cheios de admiração pela precisão de tal demonstração. Devo lembrar que a doutrina da ciência não toma impulso desta mentalidade leviana, e sequer lhe dá alguma importância. Se um único elemento da longa cadeia que ela deverá percorrer não se liga estreitamente àquele que segue, então ela não pretenderá ter demonstrado alguma coisa.

VII. O idealismo perfeito, seu fundamento e seu modo de proceder

1. A inteligência como pura atividade que age segundo leis necessárias

O idealismo, como já foi visto, explica as determinações da consciência, partindo da ação da inteligência. Para o idealismo, a inteligência é puramente ativa e absoluta, e não sofre passivamente. Isto porque, em conseqüência de seu postulado, ela é aquilo que é primeiro e supremo, ao qual nada se antepõe de que se possa extrair um sofrer passivo. Pelo mesmo motivo, ela não possui um *ser* em sentido próprio, um *subsistir*, porque este é o fruto de uma interação, e não existe nada, nem é pressuposto, com o qual a inteligência possa interagir. Ela para o idealismo é um *fazer*, nem se pode chamá-la de alguma coisa de *ativo*, porque, assim dizendo, a

---

[4] Fichte refere-se aqui ao livro de C. F. Hommel, *Alexander von Joch: prêmio e castigo segundo as leis turcas*, de 1770. Hommel ensinou na Universidade de Leipzig, e talvez Fichte antes de 1787 foi ouvinte de seus cursos. [N. do T.]

expressão se referiria a algo que subsiste e que possui a atividade. Pois bem, o idealismo não tem nenhum motivo de supor uma coisa deste tipo, porque em seu princípio não há nada de semelhante, e todo o resto deve ser deduzido disso. Ora, da ação desta inteligência devem ser deduzidas representações *determinadas*; as de um mundo que existe sem nenhuma intervenção de nossa parte, um mundo material que se encontra no espaço, e assim por diante, as quais são representações que, como é sabido, existem na consciência. Mas por alguma coisa de indeterminado não é possível deduzir alguma coisa de determinado: a fórmula de toda dedução, o princípio do fundamento neste caso não encontra aplicação. Por isso o agir da inteligência que pusemos como fundamento deve ser um agir determinado, isto é, deve ser, a partir do momento que a inteligência é o supremo fundamento explicativo, um agir determinado por ela mesma, por sua natureza, e não por alguma coisa de exterior a ela. Portanto, o pressuposto do idealismo será o seguinte: a inteligência age, mas, por causa de sua própria essência, ela poderá agir apenas de certo modo. Se pensarmos este modo de agir necessário separadamente do agir, ele se pode chamar, com termo adequado, *as leis do agir*: existem, portanto, leis necessárias da inteligência.

Por conseguinte, também o sentimento da necessidade que acompanha as representações determinadas é explicado: a inteligência, então, não prova, em tais casos, uma impressão proveniente do exterior, e sim sente em todo seu agir as delimitações de sua própria essência. À medida que o idealismo exprime esta pressuposição da existência de leis da inteligência que são necessárias, pressuposição que é a única determinada razoavelmente e que possui um efetivo poder explicativo, ele se chama *idealismo crítico*, ou também *transcendental*. Um idealismo transcendente seria, ao contrário, aquele tipo de sistema que deduzisse as representações determinadas partindo do agir da inteligência livre e completamente desligado de leis: pressuposto completamente contraditório, uma vez que, como acabamos de lembrar, a um agir deste tipo não se pode aplicar o princípio do fundamento.

2. A inteligência dá a si mesma as próprias leis específicas em virtude da suprema lei

As leis do agir da inteligência, que devem ser admitidas, formam elas próprias um sistema, pelo fato de serem enraizadas na natureza única da inteligência; isto é, o fato de que a inteligência, nesta condição determinada, aja exatamente deste modo, pode ser ulteriormente explicado se considerarmos o motivo pelo qual ela, em uma condição, aja em geral de modo determinado; e esta última coisa pode-se de novo explicar partindo de única lei fundamental: no decorrer de seu agir, a inteligência dá a si mesma as próprias leis, e esta legislação, por sua vez, acontece por meio de um agir superior ou de um representar superior necessários. A lei da causalidade, por exemplo, não é uma lei primeira e originária, mas apenas um dos diversos modos de ligação do múltiplo, e pode ser deduzida da lei fundamental desta ligação; e a lei fundamental desta ligação do múltiplo, por sua vez, como também o próprio múltiplo, pode-se deduzir de leis mais elevadas.

3. Dois métodos que se podem seguir ao determinar as leis da inteligência

Conseqüente a esta observação, o idealismo crítico pode pôr-se em operação de dois modos. Ou ele deduz o sistema dos modos necessários de agir, e ao mesmo tempo as representações objetivas que assim se originam, efetivamente das leis fundamentais da inteligência, fazendo originar progressivamente sob os olhos do leitor ou do ouvinte todo o complexo de nossas representações; ou, então, ele concebe estas leis em certo sentido assim como elas aparecem diretamente já aplicadas aos objetos e, portanto, em seu nível mais baixo (e nesse nível elas tomam o nome de categorias), e sustenta, portanto, que por meio delas os objetos são determinados e ordenados.

4. As leis da inteligência só podem ser deduzidas da essência da própria inteligência

O crítico que seguir o segundo método, e que não deduzir as leis admitidas pela inteligência a partir da essência desta última, de onde tira seu conhecimento mesmo que apenas objetivo, ou seja, o conhecimento de que elas são justamente tais, isto é, a lei da substancialidade, a da causalidade? Porque não quero ainda carregá-lo com a pergunta: de onde ele vem a saber que se trata de puras leis imanentes da inteligência? São as leis que se aplicam imediatamente aos objetos, e ele poderia tê-las obtido por meio da abstração destes objetos e, portanto, apenas em base à experiência. De nada ajuda se ele as tirou da lógica, fazendo um desvio: com efeito, a própria lógica, para ele, origina-se tão-somente por meio da abstração dos objetos, e ele faz, portanto, apenas indiretamente aquilo que,

se fosse feito diretamente, seria resultado demasiado evidente a nossos olhos. Não há nada, portanto, que lhe permita reforçar a afirmação de que as leis do pensamento, por ele postuladas, são na realidade tais, ou seja, na realidade nada mais que leis imanentes da inteligência: o dogmático afirmaria, opondo-se a ele, que existem nas coisas propriedades gerais, fundadas em sua própria natureza, e não se compreenderia então por que deveríamos dar maior fé à asserção não demonstrada de um do que à não demonstrada do outro.

Seguindo este segundo método, não se obtém nenhuma compreensão do fato de que a inteligência deva agir justamente deste modo e do por quê isso aconteça. Para este fim seria preciso pôr nas premissas algo que se possa atribuir apenas à inteligência, e delas seriam deduzidas, sob nossos olhos, as leis do pensamento.

5. Como o idealismo explica o objeto e sua gênese

Em particular, com este procedimento não se compreende como se origine, depois, o próprio objeto. Com efeito, mesmo que se queira conceder ao crítico seus postulados não demonstrados, com eles não se explicam nada mais que as *propriedades* e as *relações* da coisa: o fato, por exemplo, que ela existe no espaço, que se manifesta no tempo, que seus acidentes devam ser referidos a algo de substancial, e assim por diante. Mas qual é a origem daquilo que possui estas relações e estas propriedades; qual é a origem da matéria que foi assumida nestas formas? Nesta matéria se refugia o dogmatismo, e deste modo procede apenas de mal a pior.

Sabemos bem: a coisa certamente se origina por meio de um agir segundo estas leis, a coisa não é mais que *todas estas relações reunidas pela imaginação*, e todas estas relações juntas constituem a coisa: o objeto é sem dúvida a síntese originária de todos aqueles conceitos. Forma e matéria não são componentes particulares: as formas em sua globalidade são matéria, e apenas com a análise obtemos as formas particulares. Mas, a respeito disso, o crítico, seguindo o método indicado, pode apenas dar-nos sua garantia, e permanece sempre um mistério como possa ter seu conhecimento, se é que o tem. Até que não se permita à coisa em sua inteireza originar-se sob os olhos do pensador, o dogmatismo não foi seguido até seus mais recônditos esconderijos. Isso, porém, torna-se possível apenas se deixarmos a inteligência agir em seu conjunto, e não apenas parcialmente.

6. Objeções contra o dogmatismo e contra o criticismo

Um idealismo deste tipo, portanto, não é demonstrado e não é demonstrável. Ele não dispõe, contra o dogmatismo, de outras armas a não ser a afirmação de que ele tem razão. E contra o criticismo mais elevado e perfeito não tem nenhuma outra arma a não ser uma raiva impotente e a afirmação que não é possível ir além, a asserção que para além disso não existe mais nenhum fundamento, que desse ponto para frente nós nos tornaríamos incompreensíveis, e assim por diante: mas todas estas coisas não têm exatamente nenhum sentido.

Por último, em um sistema deste tipo, são indicadas apenas as leis que determinam só os objetos da experiência exterior, graças unicamente ao juízo subsuntivo. Esta, porém, é de longe a parte mais reduzida do sistema da razão. Este criticismo pela metade, por isso, procede às cegas no campo da razão prática e do juízo reflexivo, a partir do momento que ele é carente da compreensão de todo o processo da razão, e repete justamente como um papagaio, repetindo-as com desenvoltura, expressões para ele totalmente incompreensíveis.

7. O método seguido pelo perfeito idealismo

O método do perfeito idealismo transcendental, que a doutrina da ciência expõe, já foi discutido por mim de modo muito claro em outro trabalho. Não sei explicar-me como tenha se tornado possível não compreender aquela discussão: mas é em todo caso suficientemente seguro que ela não foi compreendida.

Vejo-me por isso forçado a repetir coisas já ditas e lembro que de sua compreensão depende toda coisa nesta ciência.

Este idealismo parte de uma única lei fundamental da razão, que ele demonstra imediatamente na consciência. O procedimento é o seguinte. Convide o leitor ou o ouvinte a pensar com liberdade determinado conceito: ao fazê-lo, ele se achará obrigado a proceder de certo modo. É preciso aqui distinguir duas coisas: de um lado o ato de pensamento requerido que é realizado livremente, e quem não o realiza deste modo não vê nada daquilo que mostra a doutrina da ciência; do outro, o modo necessário em que tal ato de pensamento deve ser realizado: tal modo funda-se na própria natureza da inteligência e não depende do arbítrio; ele é algo de *necessário* mas que aparece apenas em uma ação livre e apenas com ela, e além

disso é algo de *encontrado*, mas cujo encontro é, por outro lado, condicionado pela liberdade.

8. O idealismo tem apenas um pressuposto fundamental e o demonstra com a dedução efetiva

A este propósito o idealismo demonstra aquilo que afirma na consciência imediata. Mas é um puro pressuposto o fato de que aquele algo de necessário seja lei fundamental de toda a razão, e que partindo disso seja possível deduzir todo o sistema de nossas representações necessárias, não só das de um mundo, de como seus objetos sejam determinados mediante o juízo de subsunção e de reflexão,[5] mas também de nós mesmos, como seres livres e práticos sob leis. O idealismo deve demonstrar este pressuposto por meio da dedução efetiva, e é exatamente nisso que consiste sua tarefa específica.

No desenvolvimento deste último o idealismo procede do seguinte modo. *Ele mostra que aquilo que foi assumido antes como princípio e que é provado imediatamente na consciência, não se torna possível sem que contemporaneamente aconteça também alguma outra coisa, e que esta alguma outra coisa, por sua vez, não é possível sem que contemporaneamente aconteça outra terceira; e isso até que as condições daquilo que foi provado em primeiro lugar não estejam completamente esgotadas, e ele próprio seja perfeitamente compreensível segundo a possibilidade que tem de sê-lo.* Seu caminho é um progresso ininterrupto do condicionado para a condição; toda condição se torna, por sua vez, um condicionado e dever-se-á, então, procurar sua condição.

9. Como devem ser entendidas as relações entre o procedimento do idealismo e a experiência

Se o pressuposto do idealismo estiver correto, e se na dedução se tiver procedido de modo correto, então, como resultado final, como soma de todas as condições daquilo que se enunciara no início, deve-se obter o sistema de todas as representações necessárias, ou seja, toda a experiência, cujo confronto não é absolutamente feito na própria filosofia, mas apenas sucessivamente.

O idealismo, com efeito, não tende a esta experiência como à meta que já lhe é conhecida de antemão e à qual ele deve chegar. Em seu procedimento, ele não sabe nada da experiência e nem sequer a observa: procede movendo-se do ponto de partida, segundo suas regras, e não se preocupa com aquilo que daí derivará no fim. Foi-lhe dado o ângulo reto do qual ele deve traçar sua reta: tem então necessidade também de outro ponto para o qual dirigir-se? Quero dizer: todos os pontos de sua linha são dados contemporaneamente. Dê-se também um número determinado. Suponhamos que ele seja o produto de certos fatores. É preciso então apenas encontrar, utilizando as regras bem conhecidas, o produto destes fatores. Será apenas em um segundo tempo, apenas quando já se tem o produto, que se descobrirá se ele coincide com o número dado. O número dado é a experiência em seu complexo; os fatores são aquilo que é mostrado na consciência e nas leis do pensamento; a multiplicação é o filosofar. Quem aconselha, enquanto se filosofa, a manter sempre um olho na experiência, aconselha a modificar um pouco os fatores, e a multiplicar de modo um tanto errado, de maneira que, todavia, se obtenham números que coincidam: é um procedimento que é tanto desleal quanto superficial.

10. Para um idealismo perfeito, "a priori" e "a posteriori" são uma mesma realidade vista de dois lados diferentes

À medida que os resultados últimos do idealismo se vêem como tais, como conseqüências do raciocínio, eles são o *a priori* no espírito humano; à medida que eles se vêem, no caso que raciocínio e experiência efetivamente coincidam, como dados na experiência, eles são *a posteriori*. O *a priori* e o *a posteriori* para um idealismo perfeito não são de fato duas coisas diferentes, e sim uma só coisa; só que esta é vista de dois lados diferentes, e é distinta apenas do modo em que a ela se chega. A filosofia antecipa toda e qualquer experiência, *pensa*-a apenas como necessária e, portanto, em relação à experiência efetiva ela é *a priori*. *A posteriori* é o número, à medida que é considerado como dado; o mesmo número é, ao contrário, *a priori*, à medida que o fazemos resultar dos fatores como produto. Quem possui uma opinião diversa a propósito, não sabe ele próprio aquilo que diz.

11. Os resultados de uma filosofia devem coincidir com a experiência

No caso em que os resultados da filosofia não coincidirem com os da experiência, então essa filosofia será seguramente falsa, porque

---

[5] O *juízo de subsunção* é o ato que leva um objeto a ser assumido em um conceito, enquanto o juízo de reflexão tende a evidenciar as condições segundo as quais um conceito se forma. [N. do T.]

não manteve a promessa de deduzir toda a experiência e de explicá-la com a atividade necessária da inteligência. Então, ou é totalmente errado o pressuposto do idealismo transcendental; ou então ele foi utilizado de modo incorreto apenas naquela descrição particular que não forneceu aquilo que devia. Como a tarefa de explicar a experiência partindo de seu fundamento é uma característica da razão humana, uma vez que nenhuma pessoa razoável fará a hipótese de que nela possa encontrar-se uma tarefa cuja solução seja totalmente impossível, e uma vez que existem apenas dois caminhos para resolvê-la, o do dogmatismo e o do idealismo transcendental, e que se pode demonstrar facilmente que a primeira não está em grau de cumprir as promessas, então o pensador decidido tomará sempre decisão pelo segundo caminho, aquele segundo o qual houve erro na dedução mas o pressuposto, em si, é correto, e não se deixará desencorajar por nenhum fracasso, e provará novamente até que no fim o sucesso lhe seja propício.

Johann Gottlieb Fichte's

sämmtliche Werke.

Herausgegeben

von

J. H. FICHTE.

Erste Abtheilung.

Zur theoretischen Philosophie.

Erster Band.

Berlin, 1845.

Verlag von Veit und Comp.

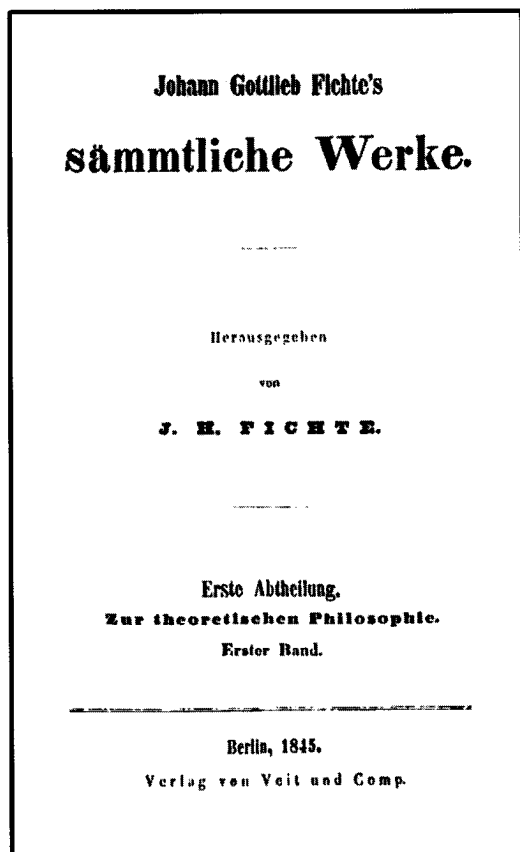
Frontispício do primeiro tomo da opera omnia *de J. G. Fichte, organizada pelo filho (Berlim, 1845).*

12. A experiência como produto da atividade de um pensamento livre, mas conforme a leis

O caminho deste idealismo parte, como se vê, de algo presente na consciência, mas só depois de um livre ato de pensamento, para chegar a toda a experiência. O que se encontra entre um e outro é seu verdadeiro e próprio terreno. Não é um fato da consciência e não pertence à esfera da experiência: como poderia chamar-se de filosofia uma coisa deste gênero, a partir do momento que ela deve demonstrar o fundamento da experiência, mas o fundamento se encontra necessariamente fora daquilo que é fundamentado? Trata-se de um produto do pensamento livre, mas conforme a leis.

Isto se tornará logo muito claro, se examinarmos ainda um pouco mais de perto a afirmação basilar do idealismo.

Este demonstra que aquilo que é simplesmente postulado não é possível sem a condição de um segundo elemento, e este último não o é sem a condição de um terceiro, e assim por diante: então, de tudo aquilo que o idealismo enuncia nada é possível isoladamente, mas cada elemento particular é possível apenas em união com todos os outros. Portanto, segundo o que ele próprio afirma, apenas o todo aparece na consciência, e esse todo é justamente a experiência. O idealismo quer conhecer este inteiro mais de perto, por isso deve analisá-lo, e não procedendo às cegas, mas segundo as regras determinadas da composição, de modo a poder ver o todo que se origina sob seus olhos. Ele está em grau de fazer isso porque está em grau de abstrair, pois no pensamento livre ele certamente está em grau de captar o particular isoladamente. Com efeito, na consciência não aparece apenas a necessidade das representações, mas igualmente sua liberdade; e, por sua vez, esta liberdade pode proceder ou de modo conforme às leis ou arbitrariamente. Tudo isso lhe é dado do ponto de vista da consciência necessária: ele o encontra enquanto encontra a si mesmo. Mas a série que resulta da composição deste inteiro é produzida pela liberdade. Quem realiza este ato de liberdade torna-se consciente dela e, por assim dizer, predispõe novo âmbito na própria consciência; para quem não o realiza não existe aquilo que deriva daquele ato.

O químico compõe um corpo, por exemplo, um determinado metal, com seus elementos. O homem comum vê o metal que lhe é bem conhecido; o químico vê a composição destes determinados elementos. Os dois vêem, talvez, algo de diferente? Penso que não. Eles vêem

a mesma coisa, mas apenas a vêem de modo diverso. O que é visto pelo químico é o *a priori*, ele vê o particular; o que é visto pelo homem comum é o *a posteriori*, ele vê o todo.

Existe apenas esta diferença entre os dois modos de ver: o químico deve analisar o todo antes de podê-lo compor, enquanto tem o que fazer com um objeto do qual não pode conhecer as regras de composição antes de proceder à análise; o filósofo, ao invés, sabe proceder à composição sem ter antes efetuado a análise, porque ele já conhece a regra de seu objeto: a razão.

13. Para a filosofia idealista não há outra realidade a não ser a inteligência, de cuja atividade derivam todas as coisas

Portanto, ao conteúdo da filosofia não cabe nenhuma outra realidade senão a realidade do pensamento necessário, com a condição de querer pensar algo a propósito do fundamento da experiência. A inteligência é pensável apenas como ativa, e como ativa apenas neste determinado modo: isto é o que afirma a filosofia. Tal realidade é inteiramente suficiente, pois deriva da filosofia que não existe nenhuma outra realidade.

14. Conclusões

A doutrina da ciência quer traçar o idealismo crítico perfeito ora descrito. O que dissemos por último contém o conceito da doutrina da ciência e, a este propósito, não ouvirei objeções porque ninguém melhor do que eu está em grau de saber o que quero fazer. As demonstrações da impossibilidade de uma coisa que está em via de realização, e que em parte já o estivera, são apenas ridículas. É preciso apenas seguir de perto o desenvolvimento e examinar se ela realiza aquilo que prometeu.

J. G. Fichte,
Primeira introdução à doutrina da ciência.

Capítulo quinto

Schelling e a gestação romântica do idealismo

I. A vida, o desenvolvimento do pensamento e as obras de Schelling

• Friedrich Wilhelm Joseph Schelling nasceu em Leonberg, em Württemberg, em 1775. Em 1790 inscreveu-se no seminário teológico de Tübingen, onde estreitou relações de amizade com Hölderlin e com Hegel. De 1796 a 1798 estudou matemática e ciências naturais em Leipzig e Dresden. Passou então para Jena, onde em 1799 foi nomeado sucessor de Fichte. Em 1800 saiu o *Sistema do idealismo transcendental*, destinado a dar-lhe a máxima fama. Nesses anos teve relações com o círculo dos românticos chefiado por Schlegel. Em 1803 passou a ensinar na Universidade de Würzburg. Em 1841 foi chamado à Universidade de Berlim, mas em 1847 interrompeu seus cursos. Morreu em 1854 na Suíça.

A vida e as obras → § 1

Entre as obras mais significativas além do *Sistema*, recordamos: *Idéias para uma filosofia da natureza* (1797), *Filosofia e religião* (1804), *Pesquisas filosóficas sobre a essência da liberdade* (1809), *Filosofia da mitologia* e *Filosofia da Revelação* (publicadas postumamente).

1 A vida e as obras

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling nasceu em Leonberg, em Württemberg, em 1775, filho de pastor protestante, que o educou nos estudos clássicos e bíblicos. Em 1790, com apenas quinze anos, matriculou-se no seminário teológico de Tubinga, onde estreitou relações de amizade com o poeta Hölderlin e com Hegel que, mesmo sendo um lustro mais velho, dele sofreria influência decisiva.

De 1796 a 1798, Schelling estudou matemática e ciências naturais em Leipzig e em Dresden. Depois, transferiu-se para Jena (com apenas vinte e três anos), onde se tornou assistente de Fichte no ensino universitário. Em 1799 (com vinte e quatro anos), foi nomeado sucessor de Fichte, que, como vimos, teve de se demitir devido às complicações provocadas pela "polêmica sobre o ateísmo".

"Um astro se põe e outro surge", dissera Goethe por ocasião da demissão de Fichte e da ascensão de Schelling. Com efeito, logo no ano seguinte (1800) saía o *Sistema do idealismo transcendental*, destinado a dar ao filósofo grande fama e, embora jovem, a impô-lo a todos os românticos como ponto de referência. Nesse período, ele manteve relações com o círculo dos românticos liderado por F. Schlegel e, sobretudo, com Caroline Schlegel, que depois desposou.

Em 1803, Schelling passou a ensinar na Universidade de Würzburg. Em 1806, foi chamado à Academia de Ciências de Munique. Por fim, em 1841, foi chamado pelo rei da Prússia, Frederico Guilherme IV,

à Universidade de Berlim, onde teve entre seus ouvintes personagens destinados a se tornarem ilustres, entre os quais Kierkegaard. Mas o sucesso durou muito pouco. Em 1847 interrompeu o ensino e, em 1854, quase esquecido, morreu na Suíça.

É bastante complexa a parábola da evolução do pensamento de Schelling. Os estudiosos realizaram grandes esforços para procurar determinar as várias etapas desse itinerário, com resultados diferentes. A divisão mais racional é aquela que distingue os seis períodos seguintes:

1) o começo fichteano (1795-1796);

2) o período da filosofia da natureza (1797-1799);

3) o momento do idealismo transcendental (1800);

4) a fase da filosofia da identidade (1801-1804);

5) a fase teosófica e da filosofia da liberdade (1804-1811);

6) a fase da filosofia positiva e da filosofia da religião (de 1815 em diante).

Cabe lembrar que essa divisão não deve ser entendida de modo rígido e que as determinações cronológicas são predominantemente indicativas.

O grande número de escritos (muitos dos quais publicados postumamente) também deu origem a uma série de problemas complexos.

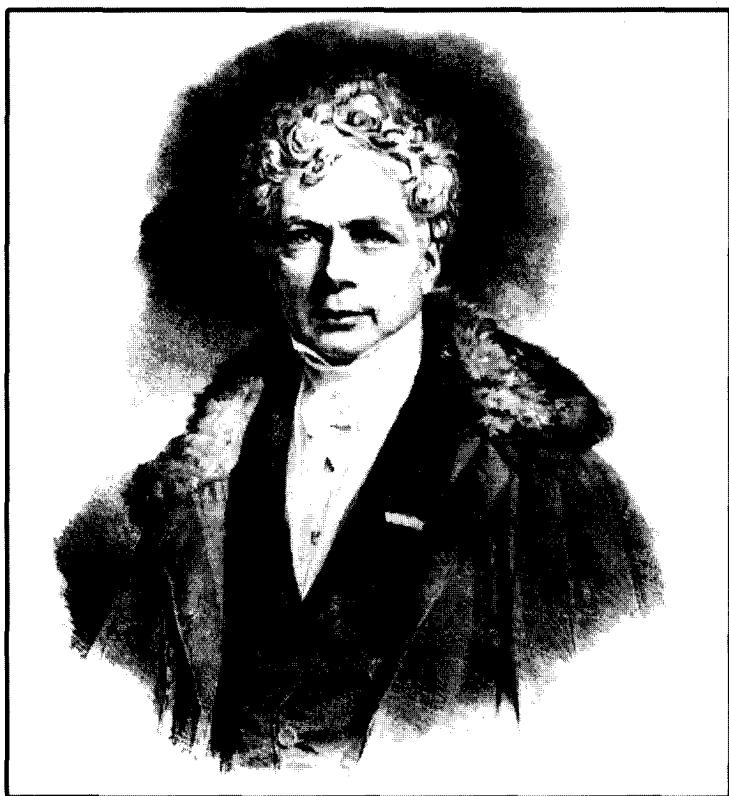
Prescindindo dos primeiros dois trabalhos, ligados à exegese bíblica e à interpretação dos antigos mitos, de 1792 e 1793 (escritos, portanto, quando tinha dezessete e dezoito anos), suas várias obras podem ser ordenadas segundo as várias fases acima relacionadas. Eis as mais significativas:

1) *Sobre a possibilidade de uma forma da filosofia em geral* (1794); *Sobre o Eu como princípio da filosofia* (1795); *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo* (1795).

2) *Idéias para uma filosofia da natureza* (1797); *Sobre a alma do mundo* (1798); *Primeiro esboço de sistema da filosofia da natureza* (1799).

3) *Sistema do idealismo transcendental* (1800).

4) *Exposição do meu sistema* (1801); *Bruno ou o princípio natural e divino das coisas*

Friedrich Wilhelm Schelling (1775-1854) submeteu o idealismo a uma complexa reelaboração para dar lugar adequado à natureza, entendida como "espírito visível" e como momento do absoluto. Seu pensamento evoluiu sem descanso, até desembocar em uma "filosofia positiva", fundada sobre a religião e sobre a revelação, em vez de sobre a pura razão.

(1802); *Filosofia da arte* (1802-1803); *Lições sobre o método do estudo acadêmico* (1803).

5) *Filosofia e religião* (1804); *Pesquisas filosóficas sobre a essência da liberdade* (1809); *Lições de Stuttgart* (1810).

6) *Introdução à filosofia da mitologia, Filosofia da mitologia* e *Filosofia da revelação*, que são substancialmente os cursos ministrados em Berlim e publicados postumamente.

II. Os inícios do pensamento de Schelling em Fichte (1795-1796) e a filosofia da natureza (1797-1799)

• Depois da primeira precocíssima produção, que é uma tentativa de assimilação do idealismo de Fichte para repensar seus motivos de fundo, a partir de 1797 Schelling dedica-se a revalorizar a natureza, que Fichte privara de qualquer identidade específica. Segundo Schelling, é preciso aplicar à natureza o mesmo modelo de explicação que Fichte aplicara com sucesso à vida do espírito, porque *o sistema da natureza está junto com o sistema do espírito*. A natureza vem, portanto, a mostrar-se como a produção de uma *inteligência inconsciente* que opera a partir de dentro dela, desenvolvendo-se em sentido teleológico. O grande princípio da filosofia natural de Schelling é, portanto: *a natureza deve ser o espírito visível, o espírito deve ser a natureza invisível*.

Os inícios com Fichte
→ § 1-2

• Com isso, a toda força natural que se expande, contrapõe-se de tempos em tempos um limite, e a toda fase constituída pelo encontro da força expansiva e da limitante corresponde a produção de um nível natural, o qual pouco a pouco se apresenta como mais rico e hierarquicamente mais elevado: o mais alto nível da natureza é o nível "orgânico", e *o fim último da natureza é o homem*, porque nele desperta justamente o espírito, que em todos os outros graus naturais permanece como que dormente.

A filosofia da natureza
→ § 3-4

1 O ponto de partida: o idealismo de Fichte

O pensamento inicial de Schelling ainda trata de problemas relacionados aos debates suscitados pelas dificuldades e aporias inerentes à "coisa em si" kantiana, que, aliás, ele considera substancialmente resolvidos e superados pela filosofia de Fichte. É compreensível, portanto, que a primeira (e precoce) produção do filósofo (entre os dezenove e os vinte e um anos) constitua essencialmente a tentativa de dominar o idealismo de Fichte e repensar seus motivos de fundo. Segundo Schelling, os autodenominados "kantianos" estavam desencaminhados, porque a doutrina de Fichte era verdadeiramente (como sustentava seu autor) a "verdadeira" doutrina kantiana, desenvolvida de modo coerente e consciente, e cujas conclusões balizam uma etapa decisiva: era preciso buscar na esfera do sujeito aquilo que antes se buscara na esfera do mundo externo e do objeto.

Entretanto, por mais que esses conceitos se expressem com a terminologia e no tom do pensamento de Fichte, já se revelam novas exigências, que permitem pressentir em que direção Schelling se moverá.

Em primeiro lugar, é evidente a marca fortemente metafísica com que Schelling trata a leitura da *Doutrina da ciência* (so-

mente mais tarde é que o próprio Fichte seguiria esse caminho, como vimos, em ampla medida precisamente por solicitação de Shelling). Conseqüentemente, o Eu puro é apresentado como o "absoluto", cuja unidade não é a unidade numérica dos indivíduos, mas sim a unidade própria do "Uno-Todo" imutável. O Eu não é consciência nem pensamento nem pessoa, porque consciência e pessoa são momentos posteriores e "deduzidos".

Analogamente, Schelling dá grande relevo à "intuição intelectual" (que Fichte já reivindicara para o Eu), bem como à "liberdade". Com efeito, ele delineia com maior clareza a "dedução do mundo" a partir do Eu.

Cumpre também observar que a presença de Spinoza, assumido (em certo sentido) como o adversário por excelência, acentua ainda mais a marca metafísica do pensamento de Schelling. Spinoza apresenta-se como o campeão do dogmatismo, enquanto absolutizou o objeto (o não-eu) e procurou garantir a paz do espírito ao preço do abandono do sujeito (empírico) ao objeto absoluto. Fichte, ao contrário, não considera o objeto como absoluto, e sim o sujeito como absoluto, além de vincular o sujeito empírico ao sujeito absoluto mediante a intuição intelectual, que revela precisamente a tangência do eu empírico com o Eu absoluto.

Nesses escritos juvenis, em contra-luz, além das implicações metafísicas do Eu entendido como absoluto, de que falamos, também já são visíveis as novas exigências que caracterizarão o interesse posterior de Schelling. Schelling procurará particularmente:

a) atender mais às instâncias afirmadas pelo objetivismo spinoziano e reequilibrar o subjetivismo absoluto de Fichte, que arriscava cair na unilateralidade oposta à spinoziana;

b) preencher a flagrante lacuna do sistema de Fichte, que reduzira toda a natureza ao puro não-eu, fazendo-a perder toda identidade específica e quase anulando-a.

A partir de 1797, portanto, Schelling encaminhou-se para a revalorização da natureza e para o preenchimento das lacunas do sistema de Fichte. Mas, ao fazê-lo, punha em crise a *Doutrina da ciência* e aplainava o caminho para uma diferente formulação e projeção do idealismo.

2 A unidade de espírito e natureza

Se não é um puro não-eu, o que é então a natureza? Schelling considera que o problema é solucionável supondo-se a existência de unidade entre ideal e real, entre espírito e natureza. Escreve ele: "O sistema da natureza é, ao mesmo tempo, o sistema de nosso espírito".

Isso implica que se deve aplicar à natureza o mesmo modelo de explicação que Fichte aplicara com sucesso à vida do espírito. Em suma, para Schelling, os próprios princípios que explicam o espírito podem e devem explicar também a natureza.

Sendo assim, então, aquilo que explica a natureza é a mesma inteligência que explica o Eu. É preciso transferir para a natureza aquela "atividade pura" descoberta por Fichte como a "essência" do Eu. Desse modo, Scheling chega à conclusão de que a natureza é produzida por uma *inteligência inconsciente,* que opera em seu interior, que se desenvolve teleologicamente em graus, ou seja, em níveis sucessivos, que mostram uma finalidade intrínseca e estrutural.

O grande princípio da filosofia da natureza de Schelling é o seguinte: "A natureza deve ser o espírito *visível,* o espírito a natureza *invisível.* É aqui, portanto, na absoluta unidade do espírito em nós e da natureza fora de nós, que se deve resolver o problema de como é possível uma natureza fora de nós". A natureza nada mais é do que "inteligência enrijecida em um ser", "sensações apagadas em um não-ser", "arte formadora de idéias que transforma em corpos".

3 A natureza como gradual desdobramento da inteligência inconsciente

Se espírito e natureza derivam do mesmo princípio, então devemos encontrar na natureza aquela mesma dinâmica de força que se expande e de limite que se lhe contrapõe, que já encontramos no Eu segundo Fichte. Mas a oposição do limite só detém momentaneamente a força expansiva, que acaba retomando seu curso

para depois se deter em outro limite, e assim por diante.

Ora, a cada fase constituída por tal encontro da força expansiva com a força limitante corresponde a produção de um grau e de um nível da natureza, que pouco a pouco se apresenta em patamares mais ricos e, portanto, hierarquicamente mais elevados. O primeiro encontro entre a força positiva de expansão e a força negativa de limitação dá lugar à "matéria" (que, portanto, é produto dinâmico de forças). A retomada da expansão da força infinita positiva e o novo encontro com a força negativa e limitadora dá lugar àquilo que se apresenta como "mecanismo universal" e como "processo dinâmico" geral.

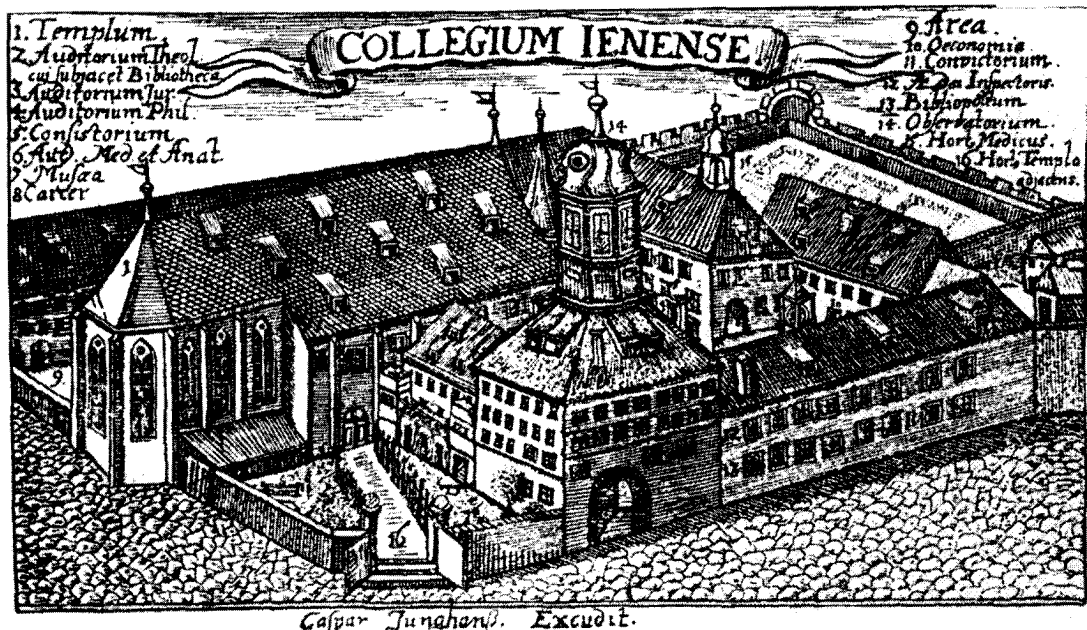
Nesse ponto, explorando habilmente as descobertas da ciência de sua época (da qual era estudioso atento, como já recordamos), Schelling procura mostrar a manifestação móvel das forças, bem como sua *polaridade* e *oposição* no *magnetismo,* na *eletricidade* e no *quimismo*.

O esquema idêntico de raciocínio vale para explicar o mais alto nível da natureza, que é o nível "orgânico". A esse propósito Schelling recorre aos princípios da "sensibilidade", da "irritabilidade" e da "reprodução", em auge entre os cientistas de sua época, que ele faz corresponder, de modo analógico, respectivamente ao magnetismo, à eletricidade e à química, em nível mais elevado, mas segundo a mesma dinâmica.

Em conclusão, a natureza é constituída pela mesma e idêntica força (inteligência inconsciente), que se desdobra da maneira como verificamos e que, pouco a pouco, se manifesta em planos e graus sempre mais elevados, até alcançar o homem, no qual se acende a consciência, quando a inteligência chega à sua autoconsciência. 1

4 A alma do mundo e a natureza do homem

Desse modo, agora ficam claras certas afirmações de Schelling que se tornaram muito célebres: "O mesmo princípio une a natureza inorgânica e a natureza orgânica", pois as coisas singulares da natureza constituem como que os elos "de uma cadeia de vida, que se volta sobre si mesma e na qual todo momento é necessário para o todo"; aquilo que na natureza aparece como não-vivo é apenas "vida que dorme"; a vida é "a respiração do universo", ao passo que "a matéria é espírito enrijecido".

É compreensível, portanto, que Schelling tenha podido repor no auge o antigo conceito de "alma do mundo" como "hipótese

Uma antiga estampa, representando a Universidade de Jena.

para explicar o organismo universal". Essa antiquíssima figura teórica (que se tornou muito famosa de Platão em diante), segundo Schelling nada mais é do que a inteligência inconsciente que produz e rege a natureza, e que só se abre à consciência com o nascimento do homem.

Por fim, o homem — que, considerado na infinitude do cosmo aparece fisicamente como algo pequeníssimo —, revela-se, ao contrário, como *o fim último da natureza,* porque nele precisamente desperta o espírito, que em todos os outros graus da natureza permanece como que adormecido.

III. Idealismo transcendental e idealismo estético (1800)

• No *Sistema do idealismo transcendental* Schelling retoma o exame da filosofia da consciência. Ele chama de "atividade real" a atividade originária do Eu, produtora ao infinito, enquanto chama de "atividade ideal" aquela que toma consciência colidindo com o limite; o *limite*, com efeito, é *ideal* no âmbito do saber (objeto da filosofia técnica), e *real* no âmbito do agir (objeto da filosofia prática): a filosofia teórica é por isso idealismo, enquanto a filosofia prática é realismo, e apenas juntas elas formam o sistema completo do idealismo *transcendental*.

O idealismo transcendental *→ § 1-2*

• A mais elevada tarefa da filosofia transcendental consiste em mostrar a *identidade, inerente no próprio princípio, da atividade consciente e da inconsciente*, e a atividade consciente-inconsciente presente tanto no espírito quanto na natureza é a *atividade estética*: o mundo objetivo é, portanto, a poesia primitiva e ainda inconsciente do espírito, e o órgão universal da filosofia é a *filosofia da arte*. É este o "idealismo estético" que tanta impressão e tantos entusiasmos suscitou entre os contemporâneos.

A filosofia da arte *→ § 3-4*

1 Partir do subjetivo para atingir o objetivo

Uma vez esclarecido que a natureza nada mais é do que a história da inteligência inconsciente, que, através de sucessivos graus de objetivação, chega por fim à consciência (no homem), Schelling sentiu a necessidade de retomar o exame da *filosofia da consciência*, ou seja, repensar a fundo a *Doutrina da ciência* de Fichte. Com efeito, depois de ter examinado como a natureza chega à inteligência, era preciso rever como a inteligência chega à natureza.

E, ao fazer isso, tendo atrás de si tudo o que Kant e Fichte já haviam dito em matéria de filosofia do espírito, Schelling concebeu e escreveu nada menos que uma obra-prima, *O sistema do idealismo transcendental,* que lhe saiu da pena quase perfeito.

Eis como o filósofo anuncia o programa da filosofia transcendental: "Pôr o objetivo em primeiro lugar e dele extrair o subjetivo é, como já observamos, a função da *filosofia da natureza.* Ora, se existe uma *filosofia transcendental,* não lhe resta senão seguir o caminho oposto: *partir do subjetivo como primeiro e absoluto, e dele fazer derivar o objetivo.* Desse modo, a filosofia da natureza e a filosofia do espírito distinguiram-se segundo as duas possíveis direções da filosofia. E se toda filosofia deve fazer da natureza uma inteligência ou da inteligência uma natureza, daí deriva que

a filosofia transcendental, a que cabe esta última função, é *a outra ciência fundamental necessária da filosofia*".

E, muito claramente, conclama a uma atividade unitária que esteja na base dos dois momentos do sistema.

2 A "atividade real" e a "atividade ideal" do Eu: o ideal-realismo

Também na construção do idealismo transcendental, como na filosofia da natureza, Schelling enfatiza a polaridade de forças, seguindo o princípio próprio de Fichte, oportunamente readaptado.

O esquema de raciocínio seguido por Schelling é o seguinte: o Eu é atividade originária que se autopõe ao infinito, atividade produtora que se torna objeto para si mesma (e, portanto, é intuição intelectual autocriadora). Mas, para não ser apenas produtora, tornando-se também produto, a produção pura infinita que é própria do Eu "deve estabelecer limites ao seu próprio produzir" e, portanto, "opor algo a si". Mas a atividade do Eu, enquanto é atividade infinita, estabelece o limite e depois também o supera, gradualmente, em nível sempre maior, como já dissera Fichte.

Schelling chama a atividade que produz ao infinito de "atividade real" (enquanto produtora), ao passo que a chama de "atividade ideal" enquanto toma consciência, defrontando-se com o limite. As duas atividades se pressupõem reciprocamente, "e dessa mútua pressuposição das duas atividades [...] deverá ser derivado todo o mecanismo do Eu".

Desse modo, porém, os horizontes da *Doutrina da ciência* de Fichte se ampliam e o idealismo subjetivo torna-se propriamente ideal-realismo, como diz Schelling nesta passagem: "A filosofia teórica é [...] idealismo, a filosofia prática é realismo, e somente juntas formam o sistema completo do *idealismo transcendental.* Como o idealismo e o realismo se pressupõem mutuamente, o mesmo ocorre com a filosofia teórica e a filosofia prática; *e, no próprio Eu, é originariamente uno e ligado aquilo que nós devemos separar em benefício do sistema que estamos construindo*".

Devemos notar que, desse modo, Schelling acaba por estabelecer a filosofia transcendental como terceiro momento para além da filosofia teórica e da filosofia prática, mais precisamente como sua síntese.

3 A atividade estética

Essa nova perspectiva que se delineia pode ser mais bem compreendida com base em outro raciocínio, que Schelling também apresenta, inteiramente análogo ao anterior. Na filosofia teórica, os objetos nos aparecem como "invariavelmente determinados", nossas representações nos parecem determinadas por eles e o mundo nos parece algo enrijecido fora de nós; na filosofia prática, ao contrário, as coisas nos aparecem como variáveis e modificáveis pelas nossas representações, enquanto nos parece que os fins que nos propomos podem modificá-las.

Existe aí contradição (pelo menos aparente), dado que no primeiro caso se exige o predomínio do mundo sensível sobre o pensamento, ao passo que, no segundo caso, se exige predomínio do pensamento (do ideal) sobre o mundo sensível. Em suma, pareceria que, para ter a certeza teórica, nós teríamos de perder a prática e, para ter a certeza prática, nós teríamos de perder a teórica.

Eis então o grande problema que se apresenta: "*De que modo, ao mesmo tempo, as representações podem ser pensadas como determinadas pelos objetos, e os objetos podem ser pensados como determinados pelas representações?*"

A resposta para o problema é a seguinte: trata-se, diz Schelling, de algo mais profundo do que a "harmonia preestabelecida" de que falava Leibniz, posto que se trata de identidade inserida no próprio princípio: trata-se de atividade que, ao mesmo tempo, é consciente e inconsciente e que, como tal, está presente tanto no espírito como na natureza e gera todas as coisas. Essa atividade consciente-inconsciente é a "atividade estética". Tanto os produtos do espírito como os da natureza são gerados por essa mesma atividade: "A combinação de um e do outro (do consciente e do inconsciente), sem consciência, dá o mundo real; com a consciência, dá o mundo estético (e espiritual). O mundo objetivo nada mais é do que *a poesia primitiva e ainda inconsciente do espírito; o órgão universal da filosofia — e a chave mestra de todo o seu edifício — é a filosofia da arte*". Texto 2

4 A atividade da arte e as características da criação artística

Na criação artística se fundem, com efeito, o consciente e o inconsciente. O produto artístico é, de fato, finito, mas mantém significação infinita. Nas obras-primas da arte humana encontra-se a mesma marca das obras-primas da arte cósmica. Assim, a arte torna-se "a única e eterna revelação".

E Schelling pode também se entregar aos mais audazes sonhos sobre uma humanidade futura que leve a ciência de volta à fonte da poesia e crie nova mitologia, não mais produto de um indivíduo, mas de uma estirpe regenerada: "Ora, se apenas a arte consegue tornar objetivo, com valor universal, tudo o que o filósofo só pode representar subjetivamente, deve-se esperar, para tirar ainda mais esta conclusão, que a filosofia, assim como foi produzida e nutrida pela poesia na infância do saber, e com ela todas as ciências que por seu meio são levadas à perfeição, uma vez alcançada sua plenitude, *como tantos rios retornarão ao oceano universal da poesia, do qual haviam saído*. E não é difícil dizer em geral qual será o intermediário do retorno da ciência à poesia, visto que tal intermediário já existiu na mitologia, antes que ocorresse essa separação, que agora parece inconciliável. Mas como possa nascer uma *nova mitologia*, que não seja criação de um poeta individual, e sim *de uma nova estirpe*, que represente como que um só poeta, esse *é problema cuja solução só se deve esperar dos futuros destinos do mundo e do curso posterior da história*".

Esse é o "idealismo estético" que tanta impressão e tantos entusiasmos suscitou entre os contemporâneos, mas que, como todos os sonhos, embora imenso, durou somente por breve tempo. Texto 3

IV. A filosofia da identidade (1801-1804)

O absoluto é identidade originária de ideal e real → § 1-2

• A concepção da intuição estética, como captação da unidade do ideal e do real, implicava já uma concepção do absoluto como "identidade originária" de Eu e não-eu, sujeito e objeto, espírito e natureza. O absoluto é, portanto, esta identidade originária de ideal e real, e a filosofia é saber absoluto do absoluto.
A identidade *absoluta* é infinita e *não* sai nunca fora de si e, portanto, tudo aquilo que existe, existe, de algum modo, *nela* e é "identidade": a identidade absoluta é definitivamente o Uno-Todo, fora do qual nenhuma coisa existe *por si mesma*.

Do infinito ao finito → § 3

• Para resolver a grande dificuldade de explicar como e por que da identidade infinita nasçam a *diferenciação* e o *finito*, Schelling retoma o antigo conceito gnóstico, aceito no passado pelo misticismo alemão, da "queda": *a existência das coisas* e *sua origem supõem uma "queda" originária, uma "separação" em relação a Deus*. É este o tema central da fase "teosófica" do pensamento de Schelling.

1 A razão como absoluto

Essa concepção da arte, ou melhor, da intuição estética, como aquilo que capta o ideal e o real em sua unidade, e a definição da filosofia transcendental como ideal-realismo já implicavam claramente nova concepção do absoluto, que deveria abandonar as expressões kantianas e fichteanas unilaterais,

■ **Identidade absoluta.** Partindo do Eu absoluto de Fichte, que é Eu = Eu, o jovem Schelling elabora sua concepção do absoluto como *identidade originária* de Eu e não-eu, sujeito e objeto, consciente e inconsciente, espírito e natureza. O absoluto é esta identidade originária de ideal e real, e a filosofia é saber absoluto do absoluto, ao qual *nos elevamos apenas com uma intuição originária*.
A *identidade absoluta* é infinita e *não sai nunca fora de si*, e tudo aquilo que existe, existe, de algum modo, *nela* e é "identidade": a identidade absoluta é definitivamente o Uno-Todo, fora do qual nenhuma coisa existe *por si mesma*. *A existência das coisas e sua gênese supõem uma "queda" originária, uma "separação" em relação a Deus*; em Deus, com efeito, há um princípio obscuro e cego, que é "vontade" *irracional*, e um princípio positivo e *racional*, e a vida de Deus se explica como vitória do positivo sobre o negativo.

como "sujeito", "eu", "autoconsciência" e semelhantes, para basear-se em nova formulação, que entendesse o absoluto como "identidade" originária entre eu e não-eu, sujeito e objeto, consciente e inconsciente, espírito e natureza, em suma, como *coincidentia oppositorum*.

O absoluto, portanto, é essa identidade originária entre ideal e real, e a filosofia é saber absoluto do absoluto, baseado em sua intuição, que é condição de todo saber posterior.

Esse absoluto passa a ser chamado de "razão" e o ponto de vista da razão é o ponto de vista do saber absoluto, e a filosofia é uma ciência absoluta. A subversão da posição de Kant agora se completou, assim como se antecipou plenamente a perspectiva que Hegel tornaria sua, embora com uma série de modificações, como veremos. É evidente que aqui nos encontramos diante de concepção na qual Fichte e Spinoza são sintetizados em forma de espiritualismo panteísta (ou panteísmo espiritualista) radical. Tudo é razão e a razão é tudo: "Fora da razão não há nada, tudo está nela". A razão é simplesmente una e simplesmente igual a si mesma".

2 A identidade absoluta

Portanto, "o único conhecimento absoluto é o da *identidade absoluta*", e esta identidade absoluta é infinita e, por conseguinte, tudo aquilo que existe é, de algum modo, "identidade", que, como tal, jamais pode ser suprimida. Toda coisa que seja considerada como ela é *em si*, resolve-se nesta "identidade infinita", enquanto existe apenas nela e não fora dela.

Essa identidade não sai de si, mas, ao contrário, tudo está nela: "O erro fundamental de toda filosofia é o pressuposto de que a identidade absoluta saiu realmente de si mesma, bem como o esforço para tornar compreensível o modo como acontece esse sair para fora. *A identidade absoluta, no entanto, nunca deixou de ser tal,* e tudo o que existe, considerado em si mesmo, não é mais o fenômeno da identidade absoluta, mas *ela própria*".

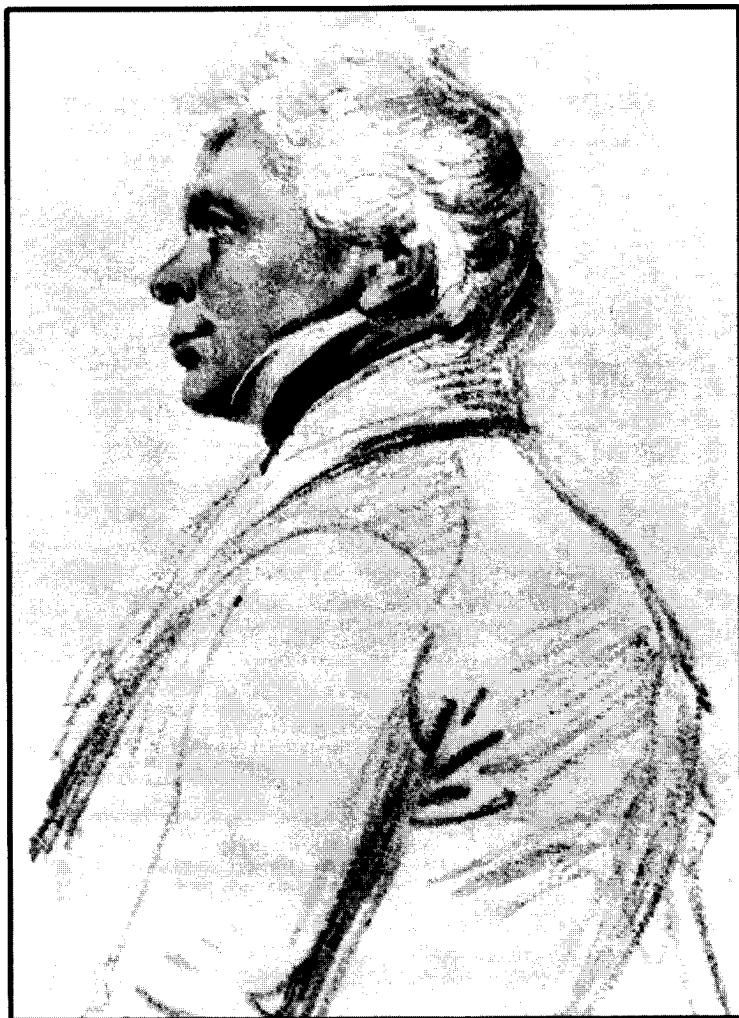
Essa "identidade absoluta" é, portanto, o "Uno-Todo", fora do qual nada existe *por si,* é o próprio universo, que é coeterno à identidade. As coisas singulares são manifestações fenomênicas que brotam da *diferenciação qualitativa* entre "subjetivo" e "objetivo", da qual nasce o finito. Todo ser individual é a diferenciação qualitativa da identidade absoluta; ele não só permanece radicado na identidade (como em seu fundamento), mas também pressupõe sempre a totalidade das coisas individuais às quais está ligado estrutural e organicamente.

3 Da identidade infinita absoluta à realidade finita e diferenciada

Desse modo, a indiferença ou identidade originária se explicita na dupla série (fenomênica) de "potências", ou seja, na série de "potências" em que prevalece o momento da subjetividade (A) e na série em que prevalece o da objetividade (B); mas, na prevalência de A, está subentendido B, assim como na prevalência de B está subentendido A, de modo que a identidade se conserva na totalidade e se reafirma em qualquer diferenciação.

É evidente que a grande dificuldade dessa nova perspectiva de Schelling consiste em explicar como e *por que* nascem da "identidade infinita" a *diferenciação* e o *finito*.

Nessa fase, Schelling procura em parte superar a dificuldade reintroduzindo a teoria platônica das idéias. Na razão, entendida como identidade absoluta e unidade do universal e do particular, existem *unidades particulares* (as idéias) que deveriam constituir a causa das coisas finitas. Todavia, no absoluto, as idéias estão todas em todas, ao passo que as coisas sensíveis estão separadas e umas fora das outras. E Schelling sustenta que, no sensível, as coisas são tais *somente para nós,* ou seja, *somente para nossa consciência empírica.*

Entretanto, torna-se evidente que Schelling já lutava com problema gravíssimo, ou seja, o problema da origem do finito a partir do infinito. No ponto em que ele chegara, já não lhe era possível acolher o criacionismo (que faz o finito nascer por ato de livre vontade do Criador e supõe a transcendência) nem o spinozismo (que, na prática, anula o finito e representa posição pré-idealista). Assim, ele retomou o antigo conceito gnóstico, que o misticismo alemão já havia abrigado no passado, segundo o qual *a existência das coisas e sua origem pressupõem uma "queda" original, um "afastamento" de Deus.* Para Schelling, portanto, "a origem do mundo sensível só pode se explicar pelo afastamento em relação ao absoluto através de um salto". E esse é o tema central da fase "teosófica" da filosofia de Shcelling, na qual se ouvem ecos irracionalistas, por vezes de modo até acentuado.

Schelling em um belo retrato da época, realizado a carvão e pastel.

V. As últimas fases do pensamento de Schelling

• Os opostos, que Schelling havia anteriormente admitido como unificados no absoluto, são agora por ele compreendidos como presentes em luta no próprio absoluto. Em Deus há um princípio obscuro e cego, que é "vontade" *irracional*, e um princípio positivo e *racional*, e a vida de Deus se explica justamente como vitória do positivo sobre o negativo.

A fase teosófica e a filosofia da liberdade → § 1

O drama humano, que consiste na luta entre o bem e o mal, entre a liberdade e a necessidade é, portanto, o espelhamento de um conflito originário de forças opostas que estão na base da própria existência e da vida de Deus. O mal existe no mundo porque já existe em Deus, e no decorrer da história ele será vencido pelo caminho do espelhamento daquela vitória sobre o negativo que se realiza eternamente em Deus.

• O último Schelling distinguiu:

a) uma *filosofia negativa*, ou seja, a especulação construída apenas sobre a razão e que versa sobre o *que-coisa* universal, sobre a *essência das coisas*;

b) uma *filosofia positiva*, isto é, a especulação fundada, além de sobre a razão, também sobre a *religião* e sobre a *revelação*, e referente à *existência efetiva das coisas*: a filosofia positiva deve necessariamente integrar a negativa. Para Schelling, a revelação por excelência é a da religião cristã, mas em geral ele compreende o arco histórico das religiões como uma espécie de *revelação progressiva de Deus*. E o Deus de que se ocupa a filosofia positiva é o Deus-pessoa que cria o mundo, se revela e redime o homem da queda.

A filosofia "positiva" → 2

1 A fase da teosofia e da filosofia da liberdade (1804-1811)

1.1 A natureza de Deus

A solução do problema da origem do finito e do infinito comporta uma revisão de toda a problemática do absoluto. Schelling aceita doravante ser chamado "panteísta", desde que se entenda por "panteísmo" que *tudo está em Deus*, mas não, ao contrário, que *tudo é Deus*.

Deus é o antecedente e as coisas são o conseqüente. O conseqüente está no antecedente, mas não vice-versa ou, pelo menos, está em sentido totalmente diferente.

Além disso, chegando a esse ponto, Schelling também aceita considerar Deus como "pessoa" (o que fora excluído tanto por Spinoza como por Fichte), mas *pessoa-que-se-faz*.

Os opostos, que antes Schelling admitira no absoluto como unificados, agora já são entendidos por ele como presentes em luta dentro do próprio absoluto.

Existe em Deus o princípio obscuro e cego, que é a "vontade" *irracional*, e o princípio positivo e *racional*, e a vida de Deus se explica precisamente como vitória do positivo sobre o negativo. Deus não é *puro* espírito, mas é *também* natureza.

1.2 A justificação metafísica da luta entre o bem e o mal

O drama humano, que consiste na luta entre o bem e o mal, entre a liberdade e a necessidade, nada mais é do que o refletir-se de um conflito originário de forças opostas,

que estão na base da própria existência e da própria vida de Deus. Existe mal no mundo porque ele já existe em Deus.

Portanto, os aspectos obscuros, negativos e angustiosos da existência têm sua origem no próprio absoluto.

Da mesma forma, a inteligência, a luz e o amor que existem no mundo já existem antes em Deus. Como luta entre os dois momentos, a vida reflete a luta originária que já existe em Deus. E a vitória da liberdade, da inteligência e do positivo, que é o objetivo da história dos homens, é o reflexo daquela vitória que se realiza eternamente em Deus e pela qual Deus é "pessoa".

O mal, como o negativo que é superado eternamente em Deus, é eternamente rechaçado para o não-ser e, como tal, não contrasta com a liberdade, com o bem, com a santidade e com o amor.

Pode-se sentir nessa concepção ressonâncias de Eckhart e sobretudo de Jacob Böhme (místico e teósofo alemão), em cuja leitura Schelling foi iniciado por Franz von Baader (1756-1841), que foi seu discípulo e, ao mesmo tempo, o influenciou com seus fortes interesses teosóficos.

2 A "filosofia positiva" (a partir de 1815)

Na última fase, Schelling distinguiu uma "filosofia negativa" de uma "filosofia positiva", passando a dedicar-se a esta última. Ele entende por "filosofia negativa" a filosofia professada até esse momento, ou seja, a especulação em torno do *"que universal"*, ou seja, em torno da *essência das coisas*. Por *"filosofia positiva", ao contrário, ele entende a filosofia que diz respeito à existência efetiva das coisas*. A primeira é relativa à possibilidade lógica das coisas, a segunda à sua *existência real*.

Com essa distinção, ele não pretende negar a primeira forma de filosofia, mas fazer valer a necessidade da *integração* substancial dessa forma. A filosofia negativa é inteiramente construída com base na razão, ao passo que a filosofia positiva, além da razão, também se constrói com base na *religião* e na *revelação*.

É evidente que a revelação por excelência é aquela na qual se funda a religião cristã. Schelling, porém, estende o conceito de revelação a *todas* as religiões históricas, até as politeístas. Além disso, em geral ele entende o arco histórico das religiões como uma espécie de "revelação progressiva de Deus". É compreensível, então, que o filósofo tenha feito, tanto da mitologia pagã como da Bíblia, objetos de atenta análise.

Por fim, é importante destacar que o Deus de que se ocupa essa filosofia positiva já é o Deus-pessoa que cria o mundo, se revela e redime o homem da queda: em suma, é o Deus considerado naquela concretude religiosa que as filosofias modernas quase nunca consideraram como objeto específico de sua própria reflexão.

Por fim, devemos notar como, nesta fase, Schelling, pondo em relevo o motivo da existência não *dedutível* da essência, antecipe elementos "existencialistas" que Kierkegaard acolherá imediatamente e porá em primeiro plano.

■ **Filosofia negativa e filosofia positiva.** A distinção entre filosofia positiva e filosofia negativa pertence à última fase do pensamento de Schelling.

• A *filosofia negativa* é a especulação construída apenas sobre a razão e que versa sobre o *que-coisa* universal, sobre a *essência das coisas*, sobre sua *possibilidade lógica*.

• A *filosofia positiva*, ao contrário, é a especulação que se funda, além de sobre a razão, também sobre a religião e sobre a *revelação*, e se refere à *existência efetiva das coisas*: a filosofia positiva deve necessariamente integrar a negativa.

VI. Conclusões sobre o pensamento de Schelling

• **Um juízo sobre a filosofia de Schelling é muito difícil, dada a sua complexa parábola evolutiva. Ele deu o melhor de si entre 1799 e 1803, com os escritos que gravitam ao redor do *Sistema do idealismo transcendental*, e desta fase do pensamento de Schelling o próprio Hegel teve muito que aprender.**

Depois, porém, o sucesso de Schelling foi pouco a pouco declinando, enquanto lenta mas constantemente subia a estrela de Hegel, que de 1818 para a frente polarizará sobre si a atenção de todos.

A complexa parábola evolutiva do pensamento de Schelling
→ § 1

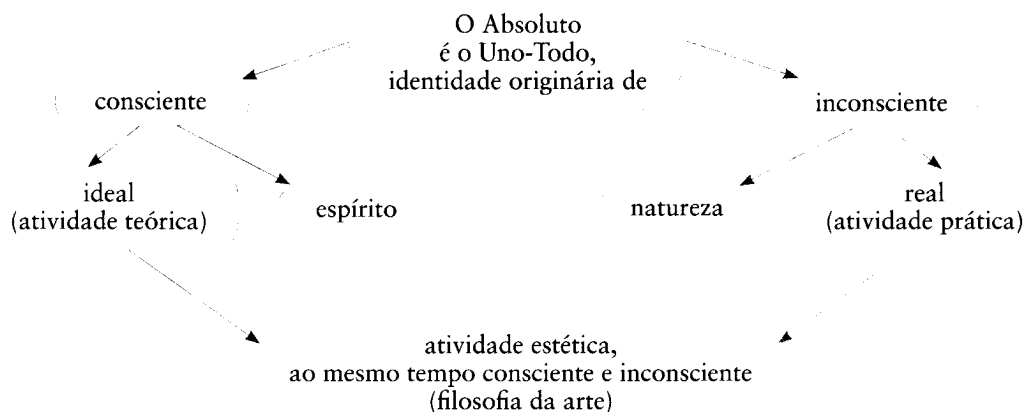
1 Um juízo histórico difícil

É difícil emitir um juízo sobre a filosofia de Schelling. Sua mobilidade desconcertou até os mais pacientes leitores, e a brusca virada final irritou muita gente. Ele deu o melhor de si para sua época entre 1799 e 1803, isto é, durante o período de Jena. E o próprio Hegel teve muito o que aprender dessa fase do pensamento de Schelling. Mas, depois, o sucesso de Schelling foi declinando pouco a pouco, enquanto lenta mas constantemente erguia-se a estrela de Hegel, que a partir de 1818 polarizará em torno de si a atenção de todos.

Talvez Schelling tenha sido o pensador que mais bem verbalizou as inquietudes românticas, aquele "Streben", ou seja, aquele tender incessante, aquele contínuo "superar-se", deixando para trás o produto de sua própria criação para procurar outro, sempre novo.

O *Sistema do idealismo transcendental* permanece como sua obra mais completa. Mas, em sua maior parte, ela é um compêndio geral de coisas já ditas por seus antecessores, só que expressas de modo melhor, visto que todas as novidades se concentram em menos de trinta páginas (as idéias sobre a arte e sobre a intuição artística). Mas essa obra é a expressão e o símbolo de um período e — juntamente com alguns escritos da filosofia da natureza, com a *Exposição do meu sistema* e com o *Bruno*, que refletem a fase da filosofia da identidade — nos dá o melhor de Schelling, até porque a veia teosófica do penúltimo período limita um tanto os horizontes do filósofo, ao passo que as últimas obras foram publicadas postumamente.

Hegel consagrará o esquema historiográfico segundo o qual Fichte representaria o *idealismo subjetivo*, Schelling o *idealismo objetivo* e o próprio Hegel o *idealismo absoluto*, como a tríade dialética de "tese", "antítese" e "síntese", cuja síntese "supera" a tese e a antítese e as "penetra". *Historicamente*, esse esquema é inadequado, porque, por si mesmos, Fichte e Schelling (considerados em sua efetiva estatura histórica) não se deixam aprisionar por ele. Todavia, se nos limitarmos ao que seu tempo absorveu deles, essa exemplificação mostra-se plausível, embora com as devidas reservas. E, assim, com sentido de oportunidade, Hegel se impôs como aquele que dava de novo, potencializadas, as descobertas de Fichte e de Schelling, resgatando-as de sua unilateralidade, e transformando-as em verdadeiro conhecimento sistemático e científico do absoluto, como agora passaremos a ver mais longamente.

SCHELLING
A FILOSOFIA DA IDENTIDADE

A CONCEPÇÃO DO ABSOLUTO NA ÚLTIMA FASE DO PENSAMENTO DE SCHELLING

No Absoluto,
isto é, no próprio Deus,
existe a luta entre

um princípio obscuro
e *irracional*,
do qual derivam,
como "queda originária"
de Deus,

a Natureza

a luta entre
bem e mal,
entre liberdade
e necessidade,
no homem

um princípio positivo e
racional,
que em Deus vence eternamente
e *se revela* pouco a pouco em todas as religiões,
até a religião cristã,
que é a mais perfeita

na história humana o princípio positivo
destina-se a vencer

a FILOSOFIA POSITIVA é a especulação
baseada na *religião* e na *revelação*,
e refere-se à *existência* efetiva das coisas.
Ela deve necessariamente integrar - - - - - - - - - - - - a FILOSOFIA NEGATIVA,
que é a especulação baseada apenas na *razão*
e refere-se à *essência* (o que-coisa) das coisas

SCHELLING

1 A necessidade da filosofia da natureza

A natureza aparece para Schelling penetrada por um universal impulso formativo e organizativo de modo a se mostrar, de fato, como liberdade e subjetividade in fieri. *Neste sentido, o aperfeiçoamento da ciência natural deveria consistir "na espiritualização realizada de todas as leis naturais em leis do intuir e do pensar", e a filosofia da natureza deveria se tornar parte integrante, e por isso necessária, do sistema do saber.*

Se todo *saber* possui, por assim dizer, dois pólos que se exigem e se pressupõem reciprocamente, então estes devem poder ser encontrados em todas as ciências. Portanto, devem existir *duas* ciências fundamentais e deve ser impossível sair de um pólo sem ser impelido para o outro. A tendência necessária de todas as ciências *naturais* tem lugar, portanto, da natureza para o inteligente. Isso, e nada mais, encontra-se na base do esforço para a introdução da *teoria* nos fenômenos naturais.

O aperfeiçoamento supremo da ciência da natureza consistiria na completada espiritualização de todas as leis naturais em leis do intuir e do pensar. Devem desaparecer completamente os fenômenos (o elemento material) e permanecer apenas as leis (o elemento formal). Daqui se conclui que quanto mais a conformidade com leis irrompe na própria natureza, igualmente se dissipa o véu, os próprios fenômenos se tornam mais espirituais e, por fim, cessam completamente. Os fenômenos óticos não formam mais que uma geometria cujas linhas são traçadas pela luz, e esta mesma luz é já de materialidade ambígua. Nos fenômenos do magnetismo desaparece doravante qualquer rastro material, e dos fenômenos da gravitação, que os próprios físicos acreditaram poder compreender apenas como ação diretamente espiritual, permanece exclusivamente a sua lei, cuja atuação no macrocosmo constitui o mecanismo dos movimentos celestes.

Perfeita teoria da natureza seria aquela em que a natureza se dissolvesse em uma inteligência.

Os produtos da natureza inertes e privados de consciência não são mais que tentativas falhas da natureza para refletir a si mesma; a assim chamada natureza morta é em geral uma inteligência imatura, de modo que em seus fenômenos já transparece, ainda privado de consciência, o caráter inteligente.

A natureza atinge o fim supremo, tornar-se totalmente objeto de si mesma, unicamente mediante a última e suprema reflexão, que não pode ser mais que o homem ou, mais em geral, aquilo que chamamos de razão, por meio da qual a natureza pela primeira vez volta completamente para si própria, manifestando-se originariamente idêntica àquilo que em nós é reconhecido como inteligente e consciente.

Isto pode ser suficiente para provar que a ciência natural tem a tendência necessária de tornar inteligente a natureza; é precisamente por essa tendência que ela se torna filosofia da natureza, a qual é uma ciência fundamental necessária da filosofia.

F. W. J. Schelling,
Sistema do idealismo transcendental.

2 Caracterísitica da produção estética

A estética de Schelling mostra como a arte prolonga no espírito o impulso formativo da natureza, com a diferença que atividade e produtividade são, na arte, acompanhadas pela consciência, enquanto na natureza são inconscientes. Na produção estética o elemento objetivo e involuntário não desaparece, mas, nas vestes de um "poder" estranho que quase obriga o artista à sua atividade, une-se profundamente com o elemento subjetivo e intencional.

Que toda produção estética repouse sobre uma oposição de atividades pode-se já concluir corretamente a partir do testemunho de todos os artistas, segundo os quais eles são involuntariamente impelidos à criação de suas obras e, produzindo-as, não fazem mais que satisfazer um impulso irresistível de sua natureza, porque se todo impulso procede de uma contradição, de modo que, uma vez colocada a contradição, a atividade livre se torna involuntária, então também o próprio impulso artístico deve provir de tal sentimento de contra-

dição interna. Todavia, esta contradição, pondo em movimento o homem inteiro com todas as suas forças, é sem dúvida uma contradição que investe *aquilo que há de último nele*, a raiz de toda a sua existência. É como se nos raros homens que mais do que outros são artistas no sentido mais elevado da palavra, aquele imutável idêntico sobre o qual está disposta toda existência tivesse se despojado do véu com o qual se circunda em outros homens e, como é afetado imediatamente pelas coisas, assim também reaja imediatamente sobre todas as coisas. Pode ser, portanto, apenas a contradição entre o consciente e o privado de consciência no livre agir a pôr em movimento o impulso artístico, assim como, por sua vez, é apenas à arte que pode ser dado satisfazer nosso esforço infinito e resolver também em nós a última e mais extrema contradição.

Como a produção estética procede do sentimento de uma contradição aparentemente insolúvel, assim termina, segundo reconhecem todos os artistas e todos aqueles que participam de sua inspiração, no sentimento de uma harmonia infinita. Que este sentimento que acompanha a realização seja, ao mesmo tempo, uma *comoção*, já o demonstra o fato de que o artista atribui a perfeita solução da contradição não a si próprio, mas a um favor gratuito de sua natureza que, justamente como o havia impiedosamente posto em contradição consigo mesmo, depois lhe havia concedido a graça de libertá-lo da dor de tal contradição. Com efeito, como o artista é impulsionado involuntariamente à produção, e até com íntima resistência (daí as expressões recorrentes nos antigos, como *pati Deum* etc., e em geral a idéia de uma inspiração trazida por um sopro estranho), da mesma forma também o objetivo sobrevém em sua produção quase sem sua intervenção, isto é, exatamente de modo meramente objetivo. Assim como o homem marcado pelo destino não leva a termo aquilo que quer ou que tem em mente, mas aquilo que deve realizar por causa de um destino incompreensível sob cujo influxo jaz, também o artista, por mais que seja claramente intencionado, quanto ao aspecto propriamente objetivo de sua criação parece todavia encontrar-se sob o influxo de um poder que o separa de todos os outros homens, e o obriga a exprimir ou a representar coisas que ele próprio não vê perfeitamente e cujo sentido é infinito. Ora, uma vez que o absoluto alcançar da coincidência das duas atividades que escapam não é ulteriormente explicável, e todavia é um fenômeno que, embora inconcebível, justamente por isso não pode ser negado, de modo que a arte é a única e eterna revelação que existe e o milagre que, mesmo que tivesse existido *apenas uma vez*, deveria persuadir-nos da absoluta realidade do supremo Absoluto.

F. W. J. Schelling,
Sistema do idealismo transcendental.

3 O verdadeiro órgão da filosofia: a arte

A filosofia da arte é para Schelling a conclusão sistemática de toda a filosofia, expondo a identidade originária de consciente e inconsciente, subjetividade e objetividade, liberdade e necessidade. Se a filosofia teórica, na determinação de sua abstração, permanece em um ponto de vista ainda isolado, a arte, ao contrário, consegue tornar comunicável a "identidade originária", fazendo-a penetrar na consciência comum.

Se a intuição estética é unicamente o transcendental que se tornou objetiva, é evidente que a arte é o único documento que dá testemunho sempre e incessantemente àquilo que a filosofia não pode expor externamente, isto é, o privado de consciência no agir e no produzir, e sua identidade originária com o consciente. Exatamente por isso a arte é para o filósofo aquilo que há de supremo, porque lhe abre, por assim dizer, o *sancta sanctorum* onde, em união eterna e originária, quase em uma única chama, arde aquilo que é separado na natureza e na história, e aquilo que na vida e no agir, como também no pensamento, deve eternamente escapar. A visão da natureza que o filósofo constrói artificiosamente é para a arte a originária e natural. Aquilo que chamamos de natureza é um poema encerrado em secreta e admirável escritura. Todavia, se o enigma pudesse desvelar-se, nele reconheceríamos a odisséia do espírito que, por surpreendente engano, foge de si mesmo no ato de procurar-se; com efeito, por meio do mundo sensível, o sentido se mostra apenas mediante palavras, e apenas por meio de névoa semidiáfana transluz atenuadamente o país da fantasia pelo qual sempre anelamos. Toda pintura esplêndida nasce, por assim dizer, quando é removido o diafragma invisível que separa mundo real e mundo ideal, e não é mais que a abertura

por meio da qual vêm-nos ao encontro em sua plenitude as figuras e as regiões do mundo da fantasia, o qual apenas imperfeitamente transluz no mundo real. Para o artista a natureza não é mais do que ela é para o filósofo, ou seja, apenas o mundo ideal que aparece em meio a permanentes limitações, apenas o reflexo imperfeito de um mundo que existe não fora dele, mas dentro dele.

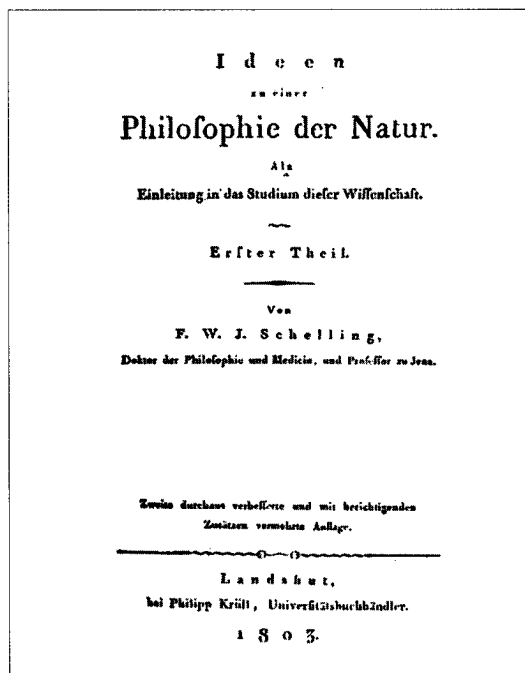
Quanto a saber de onde vem esta afinidade da filosofia e da arte, apesar de sua oposição, as considerações precedentes já deram uma resposta suficiente.

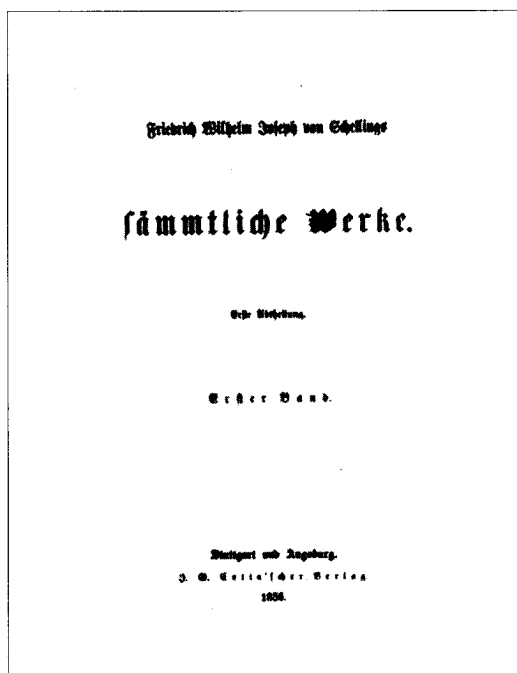
Concluiremos, portanto, observando o que segue.

Um sistema é completo quando é reconduzido a seu ponto de partida. E este é exatamente o caso de nosso sistema. Com efeito, justamente o fundamento originário de toda harmonia entre o subjetivo e o objetivo, fundamento que poderia ser exposto em sua identidade originária unicamente por meio da intuição intelectual, graças à obra de arte foi completamente tirado para fora do subjetivo e se tornou totalmente objetivo, de modo que progressivamente conduzimos nosso objeto, o próprio eu, até o ponto em que nós mesmos estávamos quando começamos a filosofar.

Ora, se apenas a arte consegue tornar objetivo, com valor universal, aquilo que o filósofo pode expor unicamente de modo subjetivo, é de se esperar – para tirar ainda esta conclusão – que a filosofia, assim como brotou e foi alimentada pela poesia na infância do saber, e com ela todas as ciências que por meio dela foram levadas à perfeição, uma vez alcançada sua plenitude, como diversos rios particulares confluirão novamente no oceano universal da poesia do qual haviam saído. Qual será, depois, o trâmite da volta da ciência para a poesia não é em geral difícil de dizer, pois este termo médio existiu na mitologia, antes que tivesse havido esta separação que agora parece insuperável. Todavia, como possa nascer uma nova mitologia, que não seja invenção do poeta particular e sim de uma geração nova que quase represente, por assim dizer, *um único poeta*, isso é um problema cuja solução se pode esperar apenas dos destinos futuros do mundo e do curso ulterior da história.

F. W. J. Schelling,
Sistema do idealismo transcendental.

Ideen
zu einer
Philosophie der Natur.
Als
Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft.
Erster Theil.
Von
F. W. J. Schelling,
Doktor der Philosophie und Medicin, und Professor zu Jena.
Zweite durchaus verbesserte und mit berichtigenden Zusätzen vermehrte Auflage.
Landshut,
bei Philipp Krüll, Universitätsbuchhändler.
1803.

Frontispício da edição de 1803 da obra de Schelling Idéias para uma filosofia da natureza.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings
sämmtliche Werke.
Erste Abtheilung.
Erster Band.
Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'scher Verlag.
1856.

Frontispício do primeiro tomo da opera omnia *de Schelling, publicada em 1856.*

Capítulo sexto

Hegel e o idealismo absoluto

I. A vida, as obras e a gênese do pensamento de Hegel

• Nascido em Stuttgart em 1770, Georg Wilhelm Friedrich Hegel freqüentou o ginásio da cidade natal. Em 1788 inscreveu-se na Universidade de Tübingen, onde estudou filosofia e teologia; aqui estreitou relações de amizade com Hölderlin e Schelling. Terminando os estudos, Hegel foi preceptor em Berna (1793-1796) e em Frankfurt (1797-1799). Depois da morte do pai, graças à herança que lhe coube, pôde dedicar-se inteiramente aos estudos, e em 1801 dirigiu-se para Jena, onde conseguiu a docência e ensinou primeiro como livre-docente, depois como professor extraordinário.

A vida → § 1

Em 1801 publicou a *Diferença entre o sistema filosófico de Fichte e o de Schelling*, tomando posição a favor do último; junto com Schelling, além disso, publicou de 1802 a 1803 o "Jornal crítico da filosofia", onde compareceram importantes ensaios dele. Em Jena amadureceu sua primeira grande obra, a *Fenomenologia do espírito*, terminada em 1806 e publicada no ano seguinte. Em dificuldades econômicas por causa da guerra, transferiu-se primeiro para Bamberg, para dirigir sua "Gazeta" local, depois para Nuremberg, onde foi diretor do ginásio até 1816; aí publicou a *Ciência da lógica*, sua obra mais complexa. De 1816 a 1818 esteve na Universidade de Heidelberg, onde publicou a *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Em 1818 passou para Berlim, onde permaneceu até 1831, ano de sua morte. Foi este o período de maior sucesso; aí viram a luz apenas as *Linhas de filosofia do direito* (1821), mas foi intensa a atividade para preparar seus cursos (da história à estética, da religião à história da filosofia), publicados postumamente pelos discípulos.

• A *Fenomenologia do espírito*, marcando no plano pessoal, além de no filosófico, a ruptura definitiva com Schelling, inaugura a fase madura do pensamento hegeliano. Depois da *Fenomenologia*, que constitui a "introdução" ao sistema especulativo, os vértices do pensamento de Hegel são alcançados nas outras três obras monumentais por ele publicadas em vida: *A ciência da lógica* (1812-1816), a *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1817, reeditada com acréscimos em 1827 e 1830; uma edição ulterior em três volumes, contendo os esclarecimentos dados por Hegel no curso de suas aulas, foi publicada postumamente por seus alunos entre 1840 e 1845) e as *Linhas de filosofia do direito* (1821).

As obras-primas hegelianas e as diversas avaliações delas → § 2-3

Todas estas obras são de importância muito notável e isso explica porque, em tempos diversos ou em óticas diversas, cada uma delas tenha sido considerada como a verdadeira obra-prima de Hegel. A *Fenomenologia*, embora com seus defeitos, é a obra por certos aspectos mais viva e fascinante, mas a posição histórico-teórica de Hegel emerge provavelmente com maior clareza e totalidade na *Grande Enciclopédia*, em três volumes, cujas integrações dos cursos de aulas são extraordinariamente ricas de análises e de notações ainda hoje dignas de serem meditadas a fundo.

1 A vida

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasceu em Stuttgart em 1770. O pai era funcionário público e a família não carecia de recursos. Assim, ele pôde seguir tranqüilamente os estudos humanistas no ginásio de sua cidade natal. Apaixonou-se principalmente pelos clássicos gregos, sem deixar de lado os latinos (dos quais gostava bem menos). Em Hegel, o amor pelo mundo grego aumentaria sem cessar com os anos, a ponto de redundar em resultados verdadeiramente determinantes do ponto de vista teórico, como veremos adiante.

Em 1788, Hegel matriculou-se na Universidade de Tübingen, onde estudou filosofia durante um biênio e teologia durante um triênio. O ambiente acadêmico de Tübingen, substancialmente impregnado pela mentalidade iluminista, não o entusiasmou e não correspondeu às suas expectativas, a não ser em mínimo grau. Entretanto, em contrapartida, estabeleceu relações de amizade com companheiros de estudo destinados a se tornarem protagonistas de primeira grandeza da cultura alemã, como Hölderlin e Schelling, que exerceram notável influência sobre ele.

A explosão da Revolução Francesa (1789) e suas primeiras afirmações produziram notável impressão sobre os estudantes de Tübingen. Hegel compartilhou seus ideais e conta-se que, com Schelling e Hölderlin, participou da cerimônia que celebrou os ideais revolucionários com o simbólico plantio da árvore da liberdade.

Esse fervoroso espírito revolucionário, posteriormente, suavizou-se muito. Sobretudo na última fase do seu pensamento, Hegel manifestou posicionamentos conservadores e, em alguns aspectos, até reacionários, embora tenha continuado a julgar a Revolução Francesa como etapa fundamental da história.

Concluídos os estudos, ao invés de dedicar-se à carreira eclesiástica, Hegel escolheu o ingrato ofício de preceptor, inicialmente em Berna (de 1793 a 1796) e depois em Frankfurt (de 1797 a 1799), onde reencontrou Hölderlin. Nesse período, dedicou-se a estudos de história política e econômica, mas seus interesses teológicos continuaram muito vivos e suas meditações a esse respeito revelaram-se muito fecundas, como se pode ver em uma série de escritos que permaneceram inéditos, dos quais falaremos adiante.

Com a morte do pai, em 1799, graças à herança que lhe coube, pôde se dedicar exclusivamente aos estudos. Em janeiro de 1801, transferiu-se para Jena, cuja universidade era então a mais famosa. Lá haviam ensinado Reinhold e Fichte; Schelling assumira há pouco o lugar de Fichte (que se afastara pelas razões que já conhecemos); os irmãos Schlegel constituíram o primeiro círculo romântico. Em Jena, Hegel conseguiu a docência universitária com a dissertação *De orbitis planetarum*, e ministrou cursos na qualidade de livre-docente a partir de 1801; de 1805 em diante, ensinou na qualidade de professor extraordinário. Em 1801 Hegel publicou seu primeiro escrito impresso, intitulado *Diferença entre o sistema filosófico de Fichte e o de Schelling,* tomando posição em favor do último. Além disso, com Schelling, publicou entre 1802 e 1803 o "Jornal crítico de filosofia", no qual foram publicados importantes ensaios de sua autoria. Foi nesse período que amadureceu sua primeira grande obra, *Fenomenologia do espírito,* que concluiu em 1806 (dizem alguns que exatamente quando os canhões de Napoleão troavam nas proximidades de Jena). A visão de Napoleão vitorioso, que fazia um reconhecimento a cavalo, produziu enorme impressão em Hegel: foi golpeado pela percepção visual daquele homem a cavalo que, a pouca distância, "concentrado em um ponto", como ele escreveu expressamente, "estendia seu poder e dominava o mundo inteiro".

Em dificuldades econômicas por causa da guerra, Hegel aceitou dirigir a "Gazeta de Bamberg" e transferiu-se para essa cidade, onde permaneceu somente alguns meses. Com efeito, no outono desse mesmo ano, transferiu-se para Nuremberg, onde permaneceu até 1816, na qualidade de diretor do ginásio. Esses anos foram muito fecundos. Entre 1812 e 1816 escreveu e publicou a *Ciência da lógica,* sua obra mais complexa.

Em 1816, foi chamado para a Universidade de Heidelberg, onde permaneceu até 1818. Em Heidelberg, publicou a *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio.*

Em 1818 Hegel foi para Berlim, onde permaneceu até 1831, ano de sua morte. Foi esse o período de maior sucesso. As conivências com o poder político permitiram-lhe exercer até uma verdadeira hegemonia

cultural. Em Berlim, publicou apenas uma obra, *Elementos de filosofia do direito*. Mas teve atividade incessante na preparação de suas aulas, que iam da história à estética, da religião à história da filosofia: foram publicadas por seus discípulos depois de sua morte e estão entre suas coisas mais vivas.

Desde jovem, Hegel sempre foi um grande metódico, estudioso incansável e tenaz, versado em todos os campos do saber: foi a antítese do gênio desregrado de certos românticos. A mais bela descrição de Hegel é dada pelo próprio Hegel ao descrever Platão, ou melhor, como ele se representava Platão: "Platão estudou muitos filósofos, esforçou-se longa e duramente, viajou e não foi, na verdade, gênio produtivo nem poético, mas sim mente que procedia lentamente. Ao gênio, Deus dá alguma coisa no sono. E o que lhe dá no sono são, por isso, nada mais que sonhos". Esse retrato, na realidade, é um perfeito *auto-retrato*. Hegel estudou muitos filósofos, meditou, viajou; diferentemente de Fichte, de Schelling e de outros românticos, que assinaram suas obras-primas muito jovens, ele chegou lentamente à sua meta. Mas os sistemas de seus contemporâneos, aos quais ele alude, foram verdadeiramente como sonhos, que a manhã leva, ao passo que as idéias de Hegel passaram a constituir, bem ou mal, um componente fundamental do pensamento ocidental.

2 Os escritos hegelianos: as obras da juventude e as obras-primas da maturidade

Hegel foi escritor muito fecundo. Suas vastas leituras, a facilidade com que assimilava e memorizava os vários conteúdos e seus interesses bastante variados deram à produção hegeliana densidade cultural e amplitude excepcionais. Retomando o que já dissemos em parte e completando-o, podemos agora traçar um quadro dos escritos mais significativos do filósofo.

Entre os trabalhos juvenis do período de Berna e de Frankfurt (1793-1800), destacam-se sobretudo os escritos teológicos, publicados por Nohl no início do século XX, e considerados por alguns estudiosos como muito importantes para a compreensão da gênese do sistema hegeliano. São eles:

1) *Religião popular e cristianismo* (fragmentos);

2) *A vida de Jesus* (1795);

3) *A positividade da religião cristã* (1795/1796, primeira redação);

4) *O espírito do cristianismo e seu destino* (1798);

5) *Fragmento de sistema* (1800) e a segunda redação de *A positividade da religião cristã* (incompleta).

Em Jena, Hegel escreveu (mas deixou inéditos) *A constituição da Alemanha* e o *Sistema da eticidade*. Em 1801, como já dissemos, publicou *A diferença entre o sistema de Fichte e o sistema de Schelling*. Entre os artigos publicados no "Jornal crítico de filosofia", destacam-se principalmente dois: *Relações entre o ceticismo e a filosofia* e *Fé e saber*.

A *Fenomenologia do espírito* (1807) assinala etapa decisiva: Hegel se afasta de Schelling e apresenta um tipo de pensamento totalmente original, dotado de marca doravante inconfundível.

As obras seguintes à *Fenomenologia* são todas de notável relevo, marcando os pontos culminantes do pensamento hegeliano. São elas (como, em parte, já recordamos): *Ciência da lógica* (1812-1816), *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (1817) e *Elementos de filosofia do direito* (1821).

A *Enciclopédia* foi reeditada em 1827 e em 1830, com ampliações. Outra edição, em três volumes, foi feita pelos alunos, depois da morte de Hegel, entre 1840 e 1845, com uma série de inserções, contendo os esclarecimentos que Hegel dava nas aulas. E, apesar da amplitude, essa edição é a mais interessante e a mais clara.

Também publicadas pelos discípulos, as aulas levam os seguintes títulos: *Aulas sobre a filosofia da história; Estética; Aulas de filosofia da religião* e *Aulas sobre a história da filosofia*.

3 Diversas avaliações das obras-primas de Hegel

Entre todas essas obras, qual é a que melhor reflete o pensamento, o método e o espírito de Hegel? Essa pergunta não tem resposta que se revista do consenso unânime

dos estudiosos. Dependendo dos diferentes momentos históricos e culturais e das diferentes tendências dos estudiosos, respondeu-se e se responde de modo diferente a essa pergunta. Alguns já consideraram e muitos ainda consideram a *Fenomenologia do espírito* como a grande obra-prima de Hegel. Mas a *Fenomenologia* foi concebida como uma espécie de "introdução ao sistema" e, se é verdade que nela o sistema está presente, também é verdade que o está somente em esboço; além disso, ao lado de partes belíssimas, ela apresenta também partes bastante problemáticas e rústicas.

No passado, celebrava-se principalmente a *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio,* que apresenta o quadro completo do pensamento e do método do filósofo. Muitos, porém, destacaram a aspereza da obra, que, como compêndio, apresenta discurso por vezes muito denso e conciso e, portanto, nem sempre compreensível. Mas, sobretudo, destacaram que a *Enciclopédia* revela por demais o defeito do pensamento hegeliano: a excessiva "sistematicidade", a pretensão de apresentar um saber que não seja visão particular do absoluto, mas a "*ciência absoluta do absoluto*", com as relativas pretensões de sabor hegemônico e até totalitário.

Houve período em que se apreciavam principalmente os *Elementos de filosofia do direito,* pela peculiar concepção da ética e pela célebre doutrina do Estado (a concepção do "espírito objetivo", da qual falaremos amplamente). Hoje, porém, essas doutrinas se apresentam como notavelmente obsoletas e, em sua substância, não são mais aceitáveis.

De algum tempo para cá, está no auge a *Ciência da lógica,* valorizada principalmente por causa das estreitas relações que, em Hegel, existem entre o "elemento lógico" e a "linguagem", que hoje está no centro dos interesses filosóficos. Entretanto, é verdade que a lógica contém tudo, porque também é uma "filosofia primeira", ou seja, uma "metafísica"; porém, só contém tudo em certa perspectiva, que é a da "Idéia como *Logos*" (como veremos), visto que a idéia lógica ainda deve se desenvolver como "natureza" e "espírito". Portanto, a lógica é somente parte do sistema, conforme declaração expressa do próprio Hegel.

O material mais rico e interessante se encontra nos grandes cursos ministrados em Berlim e publicados postumamente. Essa riqueza é compreensível, dado que eles se ocupam da filosofia do espírito, ou seja, do momento culminante do sistema hegeliano, no qual está inserido, em certo sentido, todo o resto. Não se deve esquecer, porém, o fato de que esses cursos foram em grande parte reconstruídos com base nas anotações dos discípulos, tendo finalidade predominantemente didática.

Na realidade, todas as obras mencionadas, por um ou por outro aspecto, são de notável relevo, o que explica a razão pela qual, em tempos diversos ou em diversas óticas, cada uma delas já tenha sido considerada como obra-prima. Talvez não esteja longe da verdade afirmar que, apesar de seus defeitos, a *Fenomenologia* é a obra mais viva e fascinante por certos aspectos. Mas a posição histórico-teórica de Hegel emerge principalmente na *Enciclopédia,* particularmente na grande, em três volumes, com a devida integração dos cursos ministrados, que, como já dissemos, são extraordinariamente ricos de análises e anotações, ainda dignas de profunda meditação.

II. Os fundamentos do sistema

Os fundamentos conceituais
→ § 1

• Os núcleos conceituais a que todo o sistema hegeliano pode ser referido, *seguindo em concreto seu desenvolvimento até sua plena realização*, são três:

1) a realidade enquanto tal é *espírito infinito*;

2) a estrutura e a própria vida do espírito e, portanto, também o procedimento com o qual se desenvolve o saber filosófico, é a *dialética*;

3) a peculiaridade desta dialética, bem diferente de todas as formas precedentes de dialética, é o *elemento "especulativo"*.

A concepção do espírito infinito. As novidades em relação a Fichte e a Schelling
→ § 2.1-2.5

• Um ponto de vista fundamental do pensamento hegeliano é o de entender a verdade não como substância fixa e imutável, mas como sujeito, como espírito, isto é, como atividade, processo, automovimento. Para Hegel *o espírito se autogera, gerando ao mesmo tempo a própria determinação e superando-a completamente*: o espírito é infinito porque *se atua e se realiza sempre como infinito que põe e ao mesmo tempo supera o finito*. O espírito infinito hegeliano é como um *círculo* em que princípio e fim coincidem de modo dinâmico, como um movimento *em espiral* em que o particular é sempre posto e sempre dinamicamente resolvido no universal.

Esta é a novidade que Hegel ganha em relação a Fichte, no qual a cisão de Eu e não-eu (entre sujeito e objeto, infinito e finito) permanecia não superada.

Depois, em relação à identidade originária, tematizada por Schelling, que parece a Hegel vazia, artificiosa e injustificada (*"a noite em que todas as vacas são pretas"*), o espírito infinito hegeliano é um *unum atque idem* que se plasma de novo em figuras sempre diversas: o absoluto é uma *igualdade que continuamente se diferencia para se reconstituir*. Cada momento do real é momento necessário do absoluto, o qual se faz e se realiza justamente *em cada um* e *em todos* estes momentos: o real é, portanto, um processo que se autocria enquanto percorre seus momentos sucessivos, e em que o positivo é justamente o próprio movimento como progressivo auto-enriquecimento.

A circularidade do espírito conforme o movimento dialético
→ § 2.6-2.8

• O movimento próprio do espírito é o *refletir-se em si mesmo*, uma *reflexão circular* em que Hegel distingue três momentos:

1) o *ser-em-si*;

2) o *ser-outro* ou *ser-fora-de-si*;

3) o *retorno a si* ou *ser-em-si-e-por-si*.

O movimento autoprodutivo do absoluto tem, portanto, um ritmo triádico, que se repete estruturalmente em todos os níveis do real e que no próprio absoluto dá lugar a três momentos originários e paradigmáticos:

1) a idéia em si, que é logos como racionalidade pura (objeto da lógica);

2) a natureza, que é a idéia fora de si, isto é, alienada (objeto da filosofia da natureza);

3) o espírito em geral, que é a idéia que, a partir da alienação, retorna a si e se torna em si e por si (objeto da filosofia do espírito).

Tudo é, portanto, desenvolvimento da idéia, que suporta e supera sua negação, e a famosa frase de Hegel "tudo aquilo que é real é racional e tudo aquilo que é racional é real" indica justamente que a realidade é o próprio desenvolver-se da idéia, e vice-versa.

• Segundo Hegel, o único método em grau de garantir o conhecimento científico do absoluto, e de elevar assim a filosofia a ciência, é o *método dialético*, em

virtude do qual a verdade pode finalmente receber a forma rigorosa do *sistema da cientificidade*; ele se remete aqui à dialética clássica, conferindo porém movimento e dinamicidade às essências e aos conceitos universais que, já descobertos pelos antigos, haviam, contudo, permanecido com eles em uma espécie de repouso rígido, quase solidificados. O coração da dialética torna-se assim o *movimento*, e precisamente o *movimento circular* ou *em espiral, com ritmo triádico*.

Os três momentos do movimento dialético → § 3

Os três momentos do movimento dialético são:

1) A *tese*, que constitui o *momento abstrato ou intelectivo*; o intelecto é a faculdade que abstrai conceitos determinados e se detém nessa de-terminação própria do finito, considerando erroneamente que as separações e de-finições assim obtidas sejam definitivas.

2) A *antítese*, que constitui o *momento dialético* (em sentido estrito) ou *negativamente racional*; o primeiro passo *além dos limites do intelecto* é realizado *negativamente* pela razão, removendo a rigidez dos produtos intelectivos e levando à luz a *série de contradições e de oposições* que caracterizam o finito: porém, uma vez que todo membro de uma oposição é afetado por "carência", esta última é a mola que impele a razão a uma síntese superior.

3) A *síntese*, que constitui o *momento especulativo* ou *positivamente racional*; aqui a razão capta a *unidade das determinações contrapostas*, ou seja, capta dentro de si o *positivo* emergente da *síntese dos opostos* e se mostra ela própria como *totalidade concreta*.

• O momento "especulativo" é, portanto, a *reafirmação do positivo que se realiza mediante a negação do negativo próprio das antíteses dialéticas* e, portanto, é uma elevação do positivo das teses a um nível mais alto. Para Hegel, com efeito, a *negação especulativa* não é uma aniquilação total, nem uma reserva definitiva, mas é propriamente uma conservação daquilo que é negado, e sua elevação a um nível superior é um seu "en-verdadeiramento" e uma sua "positivização" (ele usa os termos *aufheben* e *aufhebung*, que em alemão têm o duplo significado de "erguer, pôr à parte" e "conservar").

O momento especulativo, a "Aufhebung" e a "proposição especulativa" → § 4

O especulativo é, portanto, o vértice ao qual chega a razão, a *dimensão do absoluto*. Por conseguinte, as proposições filosóficas devem ser *proposições especulativas*, que exprimem o movimento dialético com o qual sujeito e predicado trocam entre si as partes de modo a constituir uma identidade dinâmica. Enquanto a proposição da velha lógica *permanece fechada nos limites rígidos do intelecto*, a proposição especulativa é estruturalmente dinâmica como a realidade que ela exprime e como o pensamento que a formula.

1 Os fundamentos do pensamento hegeliano

O mapa completo das idéias fundamentais do hegelianismo é bastante amplo, dado que se trata de uma das filosofias mais ricas e mais complexas (e, podemos dizer também, uma das mais difíceis), mas os pontos básicos aos quais tudo pode ser reconduzido são três:

1) a realidade enquanto tal é *espírito infinito* (onde, por "espírito", entende-se algo que, ao mesmo tempo, assume e supera tudo o que os seus antecessores haviam dito a esse respeito, especialmente Fichte e Schelling, como veremos);

2) a estrutura, ou melhor, a própria vida do espírito e, portanto, também o procedimento segundo o qual se desenvolve o saber filosófico, é a *dialética* (poder-se-ia dizer também que a espiritualidade é dialeticidade);

3) a peculiaridade dessa dialética, que a diferencia claramente de todas as formas anteriores de dialética, é aquilo que Hegel chamou (em terminologia técnica) de *elemento "especulativo"*, que, como veremos,

constitui a verdadeira marca do pensamento do filósofo.

A clarificação desses três pontos indicará o *objetivo* ou o *ponto terminal* que Hegel se propôs alcançar no seu filosofar, e o *caminho* por ele seguido para alcançá-lo.

Entretanto, é evidente que sua plena compreensão — como disse justamente Hegel — só poderá ocorrer *seguindo concretamente o desenvolvimento do sistema até sua conclusão*, ou seja, *percorrendo todo o caminho até seu ponto final* (com efeito, como diz Hegel, em filosofia não existem atalhos).

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) elaborou a forma mais complexa e mais completa de idealismo, na qual procurou interpretar a totalidade dos fatos e da história em função da identidade panlogística de "real" e de "racional", expressa pelo seu célebre mote: "tudo o que é real é racional, tudo o que é racional é real".

2 A realidade como espírito: determinação preliminar da noção hegeliana do espírito

2.1 A realidade não é "substância", mas "sujeito" ou "espírito"

A afirmação fundamental da qual devemos partir para entender Hegel é que a realidade e o verdadeiro *não* são "substância" (ou seja, um ser mais ou menos enrijecido, como tradicionalmente era considerado no mais das vezes), e sim "sujeito", ou seja, "pensamento", "espírito".

Hegel acrescenta ainda que essa é apenas uma aquisição recente, que constitui peculiaridade própria dos tempos modernos.

Trata-se, com efeito, de aquisição que só se tornou possível com a descoberta kantiana do "Eu penso" e dos diversos repensamentos do criticismo, particularmente das contribuições do idealismo de Fichte e de Schelling (que, aliás, Hegel tende estranhamente a diminuir ou a subestimar, em benefício próprio).

2.2 Crítica a Fichte

Dizer que a realidade não é substância, mas sujeito e espírito, significa dizer que é "atividade", que é "processo", que é "movimento", ou, melhor ainda, que é "automovimento". Até aí, porém, Fichte já havia avançado, como já vimos. Mas Hegel vai mais além.

Para Fichte, o Eu põe-se a si mesmo, enquanto é precisamente *pura atividade autoponente* e (inconscientemente) *opõe* a si o não-eu, ou seja, um limite, que depois procura superar dinamicamente. Todavia, nesse processo, o Eu de Fichte não alcança seu termo, visto que o limite é removido e afastado *ao infinito*, mas nunca inteiramente "superado".

Esse infinito, que se pode representar como uma *reta* que se estende sem limites, constitui, para Hegel, "mau infinito" ou "falso infinito", permanecendo *processo irresoluto*, visto que nunca alcança *plenamente* seu próprio fim ou objetivo, e visto que o *ser* e o *dever ser* permanecem perenemente cindidos em uma espécie de corrida sem fim. Conseqüentemente, diz Hegel, Fichte não consegue mais restaurar a situação de Eu e não-eu, sujeito e objeto, infinito e finito.

Portanto, permanece em Fichte uma oposição ou antítese estrutural não superada, que, porém, deve ser superada.

2.3 Crítica a Schelling

Uma tentativa de superar essas cisões já fora feita por Schelling com sua filosofia da identidade, que, num primeiro momento, Hegel considerou como ponto de vista mais elevado do que o de Fichte. Mas a concepção da realidade como *identidade originária* de Eu e não-eu, sujeito e objeto, infinito e finito, como Schelling defendia, logo pareceu para Hegel *vazia* e *artificiosa*, porque na realidade não deduzia nem justificava seus conteúdos, que já pressupunha como dados, e depois os reduzia sob o manto da "indiferença" ou da "identidade" abstrata e extrínseca.

Essa concepção pareceu a Hegel a "dissolução de tudo o que é diferenciado e determinado", a "precipitação" de todas as diferenças "no abismo da vacuidade", porque não se tratava de conseqüência de *desenvolvimento coerente* e, portanto, não se justificava a si mesma.

Assim compreendemos a célebre afirmação da *Fenomenologia* (que provocou o rompimento da amizade entre Hegel e Schelling), segundo a qual o absoluto de Schelling é como "a noite em que todas as vacas são negras", bem como de que a filosofia da identidade de Schelling é "ingênua e fátua".

2.4 A nova concepção hegeliana do espírito como infinito

Por conseguinte, a posição de Hegel é clara. *O espírito se autogera, gerando ao mesmo tempo sua própria determinação, e superando-a plenamente.*

O espírito é infinito, não de modo puramente exigencial, como queria Fichte, mas de modo a *sempre atuar e se realizar,* como contínua *colocação* do finito e, ao mesmo tempo, como *superação* do próprio finito. Enquanto "movimento", o espírito produz pouco a pouco os conteúdos determinados e, portanto, negativos (*omnis determinatio est negatio,* já dizia Spinoza). O infinito é o positivo que se realiza *mediante a negação daquela negação que é própria de todo finito; é a retirada e a superação do finito sempre a se realizar.*

Tomado em si mesmo, o finito tem existência puramente "ideal" ou abstrata, no sentido de que não existe por si só, contra o infinito ou fora dele — e isso, diz Hegel, constitui "a proposição principal de toda filosofia".

O espírito infinito hegeliano é, então, como o círculo, no qual princípio e fim coincidem de modo dinâmico, ou seja, como movimento em espiral no qual o particular é sempre posto e sempre resumido dinamica-

Hegel ensina na Universidade de Berlim, particular de uma litografia de K. Kugler.

mente no universal; o ser é sempre resumido no dever ser e o real é sempre resumido no racional. Essa é a novidade que Hegel conquista, permitindo-lhe superar claramente Fichte.

Analogamente, também é compreensível a novidade que permitiu a Hegel superar igualmente Schelling. O espírito não é *unum atque idem,* como algo que, subreptícia e extrinsecamente, se impõe a um material diferente, e sim "*unum atque idem* que se plasma em figuras sempre diversas", e não a repetição de alguma coisa idêntica, privada de diversificação real. O espírito hegeliano, portanto, é *igualdade que se reconstitui continuamente,* ou seja, *unidade-que-se-faz precisamente através do múltiplo.* Nessa concepção, a quietude é somente "o inteiro do movimento". Sem movimento, a quietude seria a quietude da morte, não da vida. A permanência não é a fixidez, que é sempre inércia, e sim a *verdade do dispersar.*

2.5 O espírito como processo que se autocria em sentido global

Estamos agora em condições de entender que, para Hegel, tudo o que dissemos vale para o absoluto e também para cada momento particular da realidade (ou seja, *vale para o real, tanto em seu todo como em suas partes),* porque o absoluto hegeliano é de tal forma "compacto" que exige necessariamente a totalidade das partes, sem nenhuma exclusão. Cada momento do real é momento *indispensável* do absoluto, porque este se faz e se realiza *em cada um e em todos* esses momentos, de modo que cada momento torna-se absolutamente necessário. Vejamos um exemplo, tomando um botão, a relativa flor e o fruto que daí deriva. No desenvolvimento da planta, o botão é *de-terminação* e, portanto, *negação.* Mas essa determinação é tirada (ou seja, superada) pelo florescimento, o qual, porém, enquanto nega essa determinação, também a "verifica", enquanto a flor é a positividade do botão. Por seu turno, porém, a flor é de-terminação, o que, portanto, implica negatividade, que por sua vez é tirada e superada pelo fruto. E, nesse processo, todo momento é essencial para o outro e *a vida da planta é esse próprio processo,* que pouco a pouco põe os vários conteúdos, ou seja, os vários momentos, e pouco a pouco os supera.

O real, portanto, é um processo que se autocria enquanto percorre seus momentos sucessivos, e no qual o positivo é o próprio movimento, que é auto-enriquecimento progressivo (de planta a botão, de botão a flor, de flor a fruto).

2.6 O processo triádico do espírito em sentido "circular" dialético

Todavia, ainda há outro ponto muito importante a destacar. Hegel salienta que o movimento próprio do espírito é o "movimento do *refletir-se em si mesmo";* trata-se do sentido de "circularidade" de que já falamos. E Hegel distingue três momentos nessa "reflexão circular":

1) primeiro momento, que ele chama o do ser "em si";

2) segundo momento, que constitui o "ser outro" ou "fora de si";

3) terceiro momento, que constitui o "retorno a si" ou o "ser em si e para si".

O "movimento" ou o "processo" autoprodutivo do absoluto tem portanto *ritmo triádico,* que se expressa em um "em si", em um "fora de si" e em um"para si" (ou "em si e para si").

Vejamos um exemplo particular, apresentado pelo próprio Hegel: "Se [...] o embrião é *em si* o homem, ele,entretanto, não o é *para si; para si* só o é como razão *desdobrada"* [...], e somente essa é sua realidade efetiva. A semente é *em si* a planta, mas ela deve morrer como semente e, portanto, sair *fora de si,* a fim de poder se tornar, desdobrando-se, a planta *para si* (ou em si e para si). E os exemplos poderiam se multiplicar à vontade, visto que esse processo se verifica em todo momento do real, como dissemos.

Todavia, em nível elevado, isso também se verifica no caso do real visto como "inteiro". Assim, fica claro por que Hegel fala do absoluto também como de *círculo de círculos.*

Visto como inteiro, o "círculo" do absoluto também marca seu ritmo pelos três momentos já especificados (o em-si, o fora-de-si e o retorno-a-si), momentos que são respectivamente denominados "idéia", "natureza" e "espírito" (em sentido forte). E como no processo que leva do germe ao homem, através do desdobrar-se do primeiro, é sempre a mesma realidade que se desenvolve, concretizando-se e então voltando a

si mesma, e o mesmo ocorre também com o absoluto: a idéia (que é o logos, a racionalidade pura e a subjetividade em sentido idealista, como veremos mais amplamente adiante) tem em si o princípio do seu próprio desenvolvimento e, em função dele, primeiro *se objetiva e se faz natureza, "alienando-se"*, e depois, *superando essa alienação, retorna a si mesma.* Por isso, Hegel pode dizer perfeitamente que o espírito é a idéia que se realiza e se contempla por meio de seu próprio desenvolvimento.

É compreensível, portanto, a tríplice distinção da filosofia hegeliana em:

1) *Lógica;*
2) *Filosofia da natureza*;
3) *Filosofia do espírito.*

A primeira estuda a "idéia em si", a segunda o seu "alienar-se" e a terceira o momento do "retorno a si". Eis um esquema de ilustração e resumo, que pouco a pouco esclareceremos:

Absoluto (= idéia)	1. **Idéia em si** (= logos), estudada pela **Lógica** 2. **Idéia fora de si** (= natureza), estudada pela **Filosofia da natureza.** 3. **Idéia que retorna a si ou em si e para si** (= espírito), estudada pela **Filosofia do espírito**

2.7 Alguns corolários essenciais do pensamento hegeliano

Concluamos esta caracterização preliminar do absoluto hegeliano com alguns corolários importantes e famosos.

Na *Filosofia do direito,* Hegel escreveu: "Tudo o que é real é racional e tudo o que é racional é real". Isso significa que a idéia não é separável do ser real e efetivo, e sim que o real ou efetivo é o mesmo desenvolver-se da idéia e vice-versa. Para atenuar o sabor do paradoxo de suas afirmações (cujas implicações veremos mais adiante), Hegel explicou que essa sua afirmação diz de modo filosófico a mesma coisa que se diz em religião quando se afirma que existe um governo divino do mundo e, portanto, que aquilo que acontece é querido por Deus, e que Deus é o que existe de mais real. Contudo, só se compreende perfeitamente o sentido dessa afirmação importantíssima considerando o fato de que, para Hegel, qualquer coisa que exista ou aconteça não está fora do absoluto, mas é um insuprimível *momento* dele.

O mesmo significado tem a afirmação de que "ser e dever ser coincidem": o que é, é o que *devia ser,* porque tudo o que existe é precisamente momento da idéia e do seu desenvolver-se (o que acontece é sempre o que *merecia* acontecer).

Doravante torna-se claro também o chamado "panlogismo" hegeliano, ou seja, a afirmação de que "tudo é pensamento". Isso não significa que todas as coisas têm pensamento como o nosso (ou consciência como a nossa), e sim que tudo é racional enquanto é *determinação de pensamento.* Essa afirmação, explica Hegel, corresponde à afirmação dos antigos segundo a qual o *Nous* (ou seja, a Inteligência) governa o mundo.

2.8 O "negativo" como momento dialético que leva o espírito ao positivo

Resta o último ponto a esclarecer: a importância desempenhada pelo "negativo" na concepção hegeliana do espírito.

A vida do espírito não é a que se esquiva da morte, e sim aquela que "suporta a morte e nela se mantém".

O espírito "só conquista sua verdade com a condição de encontrar a si mesmo na devastação absoluta", diz Hegel, acrescentando que ele é essa potência e essa força precisamente porque "sabe olhar o negativo face a face e deter-se junto dele, transformando o negativo no ser".

Todavia, para compreendermos esse ponto absolutamente fundamental, devemos passar para a explicação da dialética e do novo significado que ela assume.

3 A dialética como lei suprema do real e como processo do pensamento filosófico

3.1 O método que torna possível o conhecimento do absoluto

Muito se discutiu sobre as relações entre Hegel e o romantismo. A concepção hegeliana da realidade e do espírito nasce

■ **Idéia.** A "idéia" é para Hegel o termo mais idôneo para exprimir em geral o absoluto, isto é, o Deus uno e trino do cristianismo, em sua totalidade. A idéia absoluta *se autogera, gerando ao mesmo tempo a própria determinação e superando-a completamente*: ela *se atua e se realiza sempre como infinito que põe e ao mesmo tempo supera o finito.*
A idéia absoluta hegeliana é assim como um *círculo* em que princípio e fim coincidem de modo dinâmico, ou melhor, como um movimento *em espiral* em que o particular é sempre posto e sempre dinamicamente resolvido no universal.
O *automovimento* da idéia absoluta é, com efeito, o movimento do *refletir-se dentro de si mesma*, é uma *reflexão circular* em que Hegel distingue três momentos:
1) o *ser-em-si;*
2) o *ser-outro* ou *ser-fora-de-si*;
3) o *retorno a si* ou *ser-em-si-e-por-si.*
O movimento autoprodutivo da idéia absoluta tem, portanto, um *ritmo triádico*, que se repete estruturalmente em todos os níveis do real e que na própria idéia absoluta dá lugar a três momentos originários e paradigmáticos:
1) a idéia em si, que é logos como racionalidade pura;
2) a natureza, que é a idéia fora de si, isto é, objetivada e alienada;
3) o espírito em geral, que é a idéia que retorna a si a partir da alienação e se torna em si e por si.
Tudo é, portanto, desenvolvimento da idéia, e a famosa frase de Hegel segundo a qual "tudo aquilo que é real é racional e tudo aquilo que é racional é real" indica justamente que a realidade é o próprio desenvolver-se da idéia, e vice-versa.

da visão romântica, mas Hegel leva-a a seu termo e, assim, a conclui e então a supera. O *Streben* infinito (ou seja, o "tender") romântico, por meio do conceito hegeliano do espírito como "movimento-do-refletir-se-sobre-si-mesmo", resolve-se e identifica-se em sentido positivo, porque é resgatado de sua indeterminação, vindo a coincidir com o *auto-realizar-se* e o *autoconhecer-se* do próprio espírito.

Mas Hegel supera o romantismo principalmente no que se refere ao aspecto metodológico.

Hegel polemiza vivamente contra a pretensão romântica de captar *imediatamente* o absoluto. Paradigmática é sua polêmica contra a "fé", que, como já vimos, para Jacobi era a via de acesso *imediata* para o absoluto. Para Hegel, ao contrário, a captação da verdade é "absolutamente condicionada pela *mediação*" e é "falso que exista um saber imediato, um saber desprovido de mediação". Os românticos têm razão ao afirmarem a necessidade de ir além dos limites próprios da atividade do "intelecto", que, com seus procedimentos analíticos ou com suas técnicas dedutivas, *não sabe ir além do finito e, portanto, não pode captar a realidade e o verdadeiro, que são o infinito.* Todavia, o infinito não se capta com o sentimento, com a intuição ou com a fé, que são algo de não-científico.

É preciso, portanto, ir além da "ametodicidade" do sentimento e do entusiasmo, e encontrar um "método" que torne possível o conhecimento do absoluto, precisamente de modo "científico". A função que Hegel atribui a si próprio em relação aos românticos ou aos idealistas anteriores, portanto, é a de "operar a elevação da filosofia a ciência", através da descoberta e da aplicação de um "novo método". *Esse método,* capaz de levar além dos limites do "intelecto", a ponto de garantir o conhecimento "científico" do infinito (do real em sua totalidade), *Hegel o encontra na dialética.* A dialética, portanto, torna-se o instrumento com o qual o filósofo dá forma aos lemas românticos informes e com o qual considera poder apresentar o verdadeiro na forma rigorosa que cabe ao verdadeiro, ou seja, no *sistema da cientificidade.*

3.2 Diferenças entre a dialética hegeliana e a clássica dos gregos

A dialética, como sabemos, é descoberta dos antigos. Nascida no âmbito da escola eleática (sobretudo com Zenão), alcançara seu ponto culminante com Platão. Na época moderna, Kant retomou-a em sua *Crítica da razão pura,* mas reduzira-a a desenvolvimento sistemático de antinomias destinadas a permanecer insolúveis, privando-a, portanto, de valor cognoscitivo.

■ **Dialética.** **O único método em grau de garantir o conhecimento científico do absoluto, e de elevar assim a filosofia a ciência, é, segundo Hegel, o *método dialético*, por meio do qual a verdade pode finalmente receber a forma rigorosa do *sistema da cientificidade*.**
A dialética nascera no ambiente da Escola de Eléia, principalmente com Zenão, e na grecidade havia alcançado seus vértices com Platão; na era moderna fora retomada por Kant, que porém a privara de verdadeiro valor cognoscitivo. Hegel se remete à dialética clássica, mas conferindo movimento e dinamicidade às essências e aos conceitos universais que, já descobertos pelos antigos, haviam porém permanecido com eles em uma espécie de repouso rígido, quase solidificados. O coração da dialética se torna assim o *movimento*, e precisamente o *movimento circular* ou em *espiral, com ritmo triádico*.
Os três momentos do movimento dialético são:
1) a *tese*, que é o *momento abstrato* ou *intelectivo*;
2) a *antítese*, que é o *momento dialético* (em sentido estrito) ou *negativamente racional*;
3) a *síntese*, que é o *momento especulativo* ou *positivamente racional*.

A redescoberta dos gregos permitiu o relançamento da dialética como forma suprema de conhecimento, como Platão já fizera. (E, entre outras coisas, cabe precisamente a Hegel o mérito de ter reconhecido os diálogos chamados "dialéticos" de Platão, ou seja, o *Parmênides*, o *Sofista* e o *Filebo*, que antes dele eram deixados de lado, mas que depois dele, em conseqüência, passaram a ser reconhecidos como fundamentais.)

Entretanto, embora existam pontos de contato muito notáveis entre a *dialética* clássica e a hegeliana, existe também, ao mesmo tempo, uma diferença essencial.

Os antigos, diz Hegel, deram grande passo no caminho da cientificidade, enquanto souberam se elevar do particular ao universal. Platão mostrara a deficiência do conhecimento sensível como mera "opinião" e se elevara ao mundo das idéias. Aristóteles acrescentou o caminho para relacionar cada coisa particular ao conceito universal. Entretanto, para Hegel, as idéias platônicas e os conceitos aristotélicos ficaram, por assim dizer, bloqueados em rígida quietude e quase solidificados. Como, porém, a realidade é devir, é movimento e dinamismo, é evidente que, para ser instrumento adequado, a dialética deveria ser reformada nesse sentido.

É preciso, portanto, imprimir movimento às essências e ao pensamento universal já descobertos pelos antigos. Escreve Hegel: "Por meio desse movimento, os puros pensamentos tornam-se *conceitos*, e só então são o que verdadeiramente são: automovimentos, círculos [...], essências espirituais. *Esse movimento das essências puras constitui em geral a natureza da cientificidade*".

3.3 A estrutura triádica do processo dialético

O coração da dialética torna-se, assim, o *movimento*. E o motivo já está claro para nós, pois sabemos que o *movimento* é a própria natureza do espírito, é o "permanecer do dispersar", é o cerne do real. Considerando as razões já exemplificadas quando falamos do espírito, esse movimento dialético nada mais poderá ser senão uma espécie de *movimento circular* ou movimento espiral *com ritmo triádico*.

A compreensão dos "três lados" ou momentos do movimento dialético nos levará a compreender o ponto mais íntimo, o verdadeiro fundamento de Hegel. Esses três momentos são geralmente indicados com os termos *tese*, *antítese* e *síntese*, mas de modo simplificado, pois Hegel os usa poucas vezes, preferindo linguagem muito mais complexa e articulada:

1) o primeiro momento Hegel chama de "o *lado abstrato* ou *intelectivo*";

2) o segundo momento, por seu turno, denominava-se "o *lado dialético* (em sentido estrito) ou *negativamente racional*";

3) o terceiro momento é chamado de "o *lado especulativo* ou *positivamente racional*".

Examinemos detalhadamente esses três pontos.

3.4 O primeiro momento da dialética (tese)

O intelecto é substancialmente a faculdade que abstrai conceitos determinados e que se detém na determinação dos mesmos.

Ele distingue, separa e de-fine, cristalizando-se nessas separações e de-finições, que considera de certa forma definitivas.

Escreve Hegel na *Grande Enciclopédia:* "A atividade do intelecto, em geral, consiste *em conferir ao seu conteúdo a forma da universalidade:* mais precisamente, o universal posto pelo intelecto é *universal abstrato,* que, como tal, é mantido solidamente contraposto ao particular, mas que, desse modo, ao mesmo tempo, também é determinado por seu turno como particular. À medida que opera em relação a seus objetos separando e abstraindo, o intelecto é o contrário da intuição imediata e da sensação, que, como tal, relaciona-se inteiramente com o concreto e nele permanece parada."

A potência abstrativa do intelecto é grande e admirável, e Hegel não poupa elogios em relação ao intelecto, no sentido de que ele é a potência que destaca e afasta do particular, elevando ao universal. Assim, a filosofia não pode prescindir do intelecto e de sua obra, devendo, ao contrário, começar exatamente pelo trabalho do intelecto.

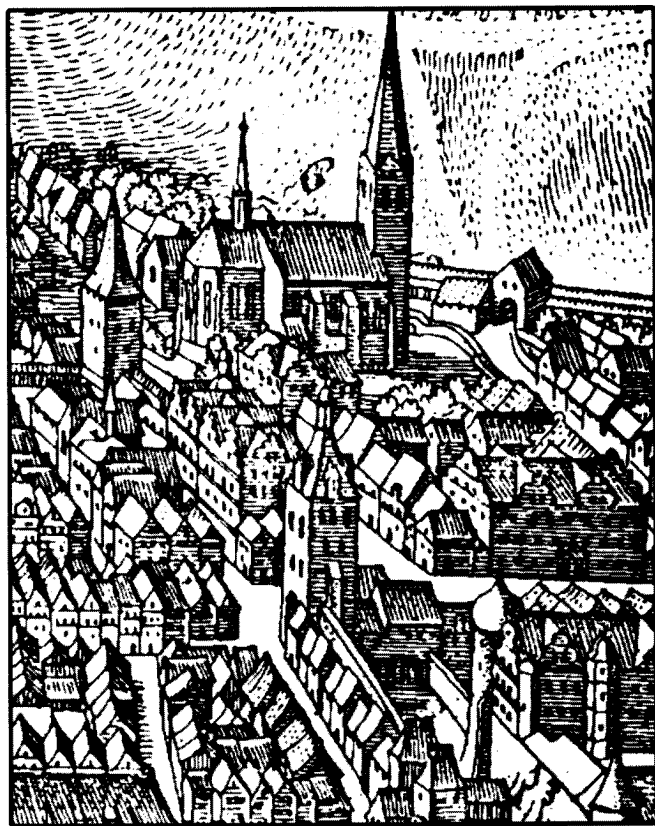
Entretanto, o intelecto *como tal* apresenta conhecimento *inadequado,* que permanece encerrado *no finito* (ou, no máximo, vai até o "falso infinito"), no abstrato cristalizado, e, por conseguinte, torna-se vítima das oposições que ele próprio cria, distinguindo e separando. O pensamento filosófico, portanto, deve ir *além dos limites do intelecto.*

3.5 O segundo momento da dialética (antítese)

O ir além dos limites do intelecto é peculiaridade da "razão", que tem um momento "negativo" e um "positivo".

O momento negativo, que Hegel chama de "dialético" em sentido estrito (dado que, em sentido lato, "dialética" é o conjunto dos três momentos que descrevemos), consiste em remover a rigidez do intelecto e de seus produtos. Mas fluidificar os conceitos do intelecto comporta o esclarecimento de uma *série de contradições e oposições* de vários tipos, sufocadas no enrijecimento do intelecto. Desse modo, toda determinação do intelecto transforma-se na determinação contrária (e vice-versa).

O conceito de "uno", tão logo é extraído de sua rigidez abstrata, requer o conceito de "muitos", mostrando estreita ligação com ele (não podemos pensar o *uno* de modo rigoroso e adequado sem a relação que o liga com os *muitos*), podendo-se dizer o mesmo para os conceitos de "semelhante" e "dessemelhante", "igual" e "desigual", "particular" e "universal", "finito" e "infinito", e assim por diante. Aliás, cada um desses conceitos dialeticamente considerados parece inclusive "transformar-se" no próprio oposto e como que "dissolver-se" nele.

Por isso, escreve Hegel: a dialética "é esse ultrapassar *imanente* no qual a unilateralidade e a limitação das determinações do intelecto se expressam por aquilo que são, isto é, como sua negação. Todo finito é superação de si mesmo. A dialética, portanto, é a alma motriz do procedimento científico, sendo o único princípio pelo qual o conteúdo da ciência adquire um *nexo imanente* ou uma *necessidade;* assim, em geral, é nele que se encontra a verdadeira elevação, não extrínseca, para além do finito (isto é, para além de cada simples determinação do finito)". Hegel tem o cuidado de salientar que o momento dialético não é absolutamente prerrogativa do pensamento filosófico, mas está presente em todo momento da realidade: "Ora, por mais que o intelecto comumente solicite a dialética, não se deve pensar de modo algum que a dialética seja algo presente somente na consciência filosófica; ao contrário, o procedimento dialético pode-se encontrar em toda outra forma de consciência e na experiência geral. *Tudo aquilo que nos circunda pode ser pensado como exemplo da dialética.* Nós sabemos que todo finito, ao invés de ser termo fixo e último, é mutável e transeunte; isso nada mais é do que a dialética do finito, mediante a qual o finito, enquanto em si, é diferente de si, sendo impelido também para além daquilo que é imediatamente e transformando-se no seu oposto." (A semente deve transformar-se no seu oposto para tornar-se broto, ou seja, deve morrer como semente; a criança deve morrer como tal e transformar-se no seu oposto para tornar-se adulto, e assim por diante.) O *negativo* que emerge do momento dialético, em geral, consiste na "falta" que cada um dos opostos revela quando se defronta com o outro. Mas é exatamente essa "falta" que se revela como a mola que impele, para além da oposição, para uma síntese superior, que é o momento especulativo, ou seja, o momento culminante do processo dialético.

Uma gravura do século XVI, que representa a Universidade de Heidelberg (em primeiro plano). Neste Ateneu Hegel publicou a Enciclopédia.

3.6 O terceiro momento da dialética ou momento especulativo (síntese)

O momento "especulativo" ou "positivamente racional" é o que capta a *unidade das determinações contrapostas,* ou seja, o *positivo* emergente da resolução dos opostos (a *síntese dos opostos*). Escreve Hegel: "Em seu verdadeiro sentido, o elemento especulativo é aquilo que contém em si como superadas aquelas oposições nas quais se detém o intelecto (e, portanto, também a oposição entre *subjetivo* e *objetivo*), e justamente dessa forma mostra-se como concreto e como totalidade".

A dialética, assim como a realidade em geral e, portanto, o verdadeiro, *é esse movimento circular que descrevemos e que jamais tem repouso.* Hegel chega até a compará-lo a uma espécie de "triunfo báquico", em uma passagem que vale a pena ler como conclusão: "Desse modo, o verdadeiro é o triunfo báquico, onde não há membro que não esteja ébrio; e, como cada membro, enquanto se isola, imediatamente também se resolve, o triunfo é também a quietude transparente e simples".

4 A dimensão do "especulativo", o significado do "aufheben" e a "proposição especulativa"

4.1 O momento "especulativo" como novidade da dialética hegeliana

Como já dissemos, o pensamento antigo já adquirira o momento primeiro, ou seja, o nível do intelecto e, em ampla medida, também o segundo momento, ou seja, o racional-negativo ou dialético, como, por exemplo, nos célebres argumentos de Zenão de Eléia, mas ignorara o momento "especulativo", e os próprios idealistas anteriores a Hegel não o identificaram bem. Ele,

portanto, constitui descoberta tipicamente hegeliana.

O momento do "especulativo" *é a reafirmação do positivo que se realiza mediante a negação do negativo próprio das antíteses dialéticas* e, portanto, é a elevação do positivo das teses a um plano mais elevado. Se, por exemplo, tomarmos o puro estado de inocência, este representa um momento (tese) que o intelecto cristaliza em si e ao qual contrapõe, como antítese, o conhecimento e a consciência do mal, que é a negação do estado de inocência (a sua antítese); ora, a virtude é exatamente a negação do negativo da antítese (o mal) e a recuperação do positivo da inocência em nível mais elevado, que se tornou possível passando-se através da negação da rigidez que lhe era própria e, portanto, passando através da antítese, que desse modo adquire valor positivo, à medida que leva a tirar aquela rigidez.

O momento especulativo, portanto, é o "superar" no sentido de que é ao mesmo tempo o "tirar-e-conservar".

4.2 O momento "especulativo" como "superação" no sentido de "retirada-conservação" dos momentos precedentes

Hegel usa os termos que se tornaram muito famosos e até técnicos, *aufheben* (superar) e *aufhebung* (superação) para expressar o momento "especulativo". Eis as suas próprias explicações a respeito, que podem ser lidas na *Grande Enciclopédia:* "Aqui é o lugar oportuno para recordar o duplo significado de nossa expressão alemã *aufheben* (superar). Por um lado, *aufheben* quer dizer tirar, negar; nesse sentido, por exemplo, dizemos que uma lei, uma instituição etc., são suprimidas, superadas (*aufgehoben*). Por outro lado, porém, *aufheben* significa também conservar; e, nesse sentido, dizemos que algo está bem conservado através da expressão *wohl aufgehoben.* Essa ambivalência do uso lingüístico do termo, pelo qual a mesma palavra tem *sentido negativo e positivo,* não deve ser considerada casual, nem devemos fazer disso motivo de acusação contra a linguagem, como se ela fosse causa de confusão; pelo contrário, nessa ambivalência se reconhece o espírito especulativo da nossa língua, que vai além da simples alternativa 'ou-ou' própria do intelecto".

O especulativo constitui o ponto culminante a que chega a razão, a *dimensão do absoluto.* Na *Grande Enciclopédia,* Hegel vai até o ponto de comparar o "especulativo" (que é o "racional" em seu mais alto nível) àquilo que no passado era chamado "místico", ou seja, aquilo que capta o absoluto indo além dos limites do *intelecto* que raciocina.

4.3 A "proposição" ou "juízo" no sentido tradicional e no novo sentido especulativo

Depois disso tudo, não será difícil compreender também as afirmações de Hegel segundo as quais as proposições filosóficas devem ser "proposições especulativas" e não juízos formados por um sujeito ao qual se atribui um predicado, no sentido da lógica tradicional.

A proposição que expressa o juízo em sentido tradicional, com efeito, expressa um tipo de juízo operado pel *intelecto* e, portanto, pressupõe um sujeito pronto ao qual são atribuídos *ab extrinseco* predicados

■ **Especulativo.** O "especulativo", que constitui uma descoberta tipicamente hegeliana, é o terceiro momento da dialética e consiste no conhecimento dos opostos em sua unidade: ele é *a reafirmação do positivo que se realiza mediante a negação do negativo próprio das antíteses dialéticas* e, portanto, é uma elevação do positivo da tese a um nível mais alto.
Para Hegel, com efeito, a *negação especulativa* não é de modo nenhum uma aniquilação total, nem uma reserva definitiva, mas é propriamente uma conservação daquilo que é negado, e sua elevação a um nível superior é um seu "enverdadeiramento" e uma sua "positivização". Ele usa a propósito os termos, que se tornaram muito famosos, *aufheben* e *aufhebung,* que em alemão têm o duplo significado de "erguer, pôr à parte" e de "conservar". O especulativo constitui, portanto, o vértice a que chega a razão, a *dimensão do absoluto.*

como propriedades e acidentes, predicados que também estão prontos e acabados em nossa representação (com base nos esquemas com que o intelecto procede). Essa operação de conjugar um predicado a um sujeito, portanto, é "exterior".

A "proposição especulativa", ao contrário, deve ser tal de modo a não pressupor a distinção rígida entre sujeito e predicado e, portanto, por assim dizer, deve ser plástica. O "é" da conjunção, então, expressará o movimento dialético com que o sujeito se translada ao predicado (em certo sentido, na proposição especulativa, tira-se e supera-se a diferença entre sujeito e predicado). "Esse movimento [...] é o movimento dialético da própria proposição", diz Hegel. E ainda: "*Só a enunciação do próprio movimento* é a representação especulativa".

Vejamos um exemplo. Quando dizemos que "o real é racional" em sentido hegeliano (especulativo), não entendemos (como na velha lógica) que o *real* é o sujeito estável consolidado (substância) e que o *racional* é o predicado (ou seja, o acidente daquela substância), mas, ao contrário, que "o universal expressa o sentido do real". Portanto, o sujeito *passa* para o próprio predicado (e vice-versa). A proposição em sentido especulativo diria que o *real se resume no racional e, desse modo, o predicado torna-se elemento tão essencial da proposição quanto o sujeito.*

Aliás, na proposição especulativa sujeito e predicado permutam-se as partes de modo a constituir justamente uma identidade dinâmica. De fato, Hegel, assim formula a proposição mencionada acima: "Aquilo que é real é racional; aquilo que é racional é real", de sorte que aquilo que antes era sujeito torna-se predicado, e vice-versa (a proposição reduplica-se dialeticamente).

Em suma, a proposição da velha lógica *permanece encerrada nos limites da rigidez e da finitude do intelecto.* A "proposição especulativa", ao contrário, é própria da razão que supera aquela rigidez, *é uma proposição que deve expressar o movimento dialético e, portanto, é estruturalmente dinâmica,* como também dinâmicos são a realidade que ela expressa e o pensamento que a formula.

III. A "fenomenologia do espírito"

• A especulação filosófica surge quando a razão, negando as finitudes da consciência, eleva-se até si mesma e até o absoluto. A passagem da consciência comum para a consciência filosófica, porém, não pode se dar de modo repentino, imediato, mas tem necessidade de uma mediação que seja ela própria filosófica. Ora, a *Fenomenologia do espírito* foi concebida e escrita por Hegel exatamente com o objetivo de purificar a consciência fenomênica e de elevá-la *mediatamente* até o saber absoluto. A *Fenomenologia* é, portanto, uma introdução ao filosofar, que é já ela própria um filosofar. Além disso, trata-se de uma "introdução" que constitui um momento não só da vida humana, mas também da vida do absoluto, do qual o homem é parte estrutural: ela é a via filosófica que, conduzindo a consciência finita ao absoluto, coincide com a via que o próprio absoluto percorreu para chegar até si mesmo, e seu método, portanto, só pode ser o dialético. Mais precisamente, a fenomenologia (de *phainómenon*, "o aparecer", e *logos*, "ciência") é *a ciência do aparecer do espírito que se eleva gradualmente, mediante momentos ligados dialeticamente, até o saber absoluto.* São *dois*, portanto, *os planos* que nela se cruzam e se justapõem:

Da consciência comum à consciência filosófica
→ § 1

1) a via percorrida pelo espírito infinito para chegar a si por meio de todas as vicissitudes da história do mundo;

2) o plano do *espírito do homem individual*, que deve percorrer novamente a mesma via para dela se apropriar.

A história autêntica da consciência do indivíduo consiste em percorrer novamente a história do espírito.

• O espírito que aparece é a consciência em sentido lato, isto é, como *consciência de algo diferente* (seja interno ou externo, e de qualquer tipo), cujo caráter peculiar é, portanto, a oposição sujeito-objeto. Ora, o itinerário da *Fenomenologia* é a progressiva mediação desta oposição até sua total superação, e percorre as seguintes etapas: *consciência* (em sentido estrito), *autoconsciência, razão, espírito, religião, saber absoluto.*

O itinerário da Fenomenologia
→ § 2

Cada uma dessas etapas é constituída por diferentes momentos ou "figuras", que se sucedem segundo um ritmo dialético cuja *mola* está na necessidade de superar *toda desigualdade entre o sujeito (a consciência ou Eu) e seu objeto (o "negativo")*: o momento culminante do processo coincide com o momento em que o espírito se torna objeto para si mesmo, dando assim lugar ao saber absoluto, isto é, ao sistema da ciência que Hegel exporá na lógica, na filosofia da natureza e na filosofia do espírito.

1 Significado e finalidade da "fenomenologia do espírito"

1.1 O problema da passagem da consciência comum para a razão

Tudo o que destacamos, obviamente, implica que o homem, no momento em que filosofa, eleva-se bem acima da consciência comum, ou seja, mais precisamente, que sua consciência eleva-se à altura da pura razão e que se coloca em perspectiva absoluta (ou seja, que adquire o ponto-de-vista-do-absoluto). E, "para construir o absoluto na consciência", é preciso *negar e superar as finitudes da consciência, elevando desse modo o eu empírico a Eu transcendental, a razão e espírito.*

Mas nada disso pode ocorrer *ex abrupto*, ou seja, de chofre. Na verdade, Hegel condenou drasticamente o "problema do método" como fora posto desde Descartes até o próprio Kant, chegando até a expedir impiedosamente o atestado de óbito desse problema, declarando-o como pertencente "a uma cultura ultrapassada"; não pode haver "introdução" ao filosofar (como pretendia o velho problema do método) que já não seja filosofar, nem introdução à ciência que já não seja ciência. Hegel argumenta argutamente que pretender elaborar uma introdução à filosofia que preceda a filosofia seria como pretender querer aprender a nadar antes de entrar na água. Entretanto, Hegel está convencido de que a passagem da consciência comum para a consciência filosófica deve ocorrer de modo *mediato* e não de modo romanticamente imediato e, portanto, Hegel também admite que exista uma espécie de "introdução à filosofia".

Ela, naturalmente, será uma "introdução" ao filosofar, que é já ela própria um filosofar.

1.2 A passagem da consciência finita ao absoluto

Podemos até dizer que na *Fenomenologia*, entendida como caminho que leva ao absoluto, o homem está envolvido tanto quanto o próprio absoluto. Com efeito, no horizonte hegeliano, não existe o finito "separado" do infinito, o particular "afastado" do universal e, portanto, o homem não está afastado e separado do absoluto, mas é parte estrutural e determinante dele, porque o infinito hegeliano é o infinito-que-se-faz-por meio-do-finito, e o absoluto é "o ser que reentrou eternamente em si pelo ser outro".

Trata-se, portanto, de uma "introdução" ou de uma propedêutica que constitui

um momento, não só da vida humana, mas também da vida do absoluto: a "fenomenologia do espírito" é o caminho que leva a consciência finita ao absoluto infinito, que coincide com o caminho que o absoluto percorreu e percorre para alcançar a si mesmo (o reentrar em si pelo ser-outro). Portanto, a *Fenomenologia* marca a passagem necessária e científica, como dissemos, e sua metodologia não pode deixar de ser a mais rigorosa metodologia científica, ou seja, a *dialética*.

1.3 A "fenomenologia" como história da consciência do indivíduo e história do espírito

Com base nessa premissa, torna-se fácil compreender o termo "fenomenologia" na acepção hegeliana. O termo deriva do grego *phainómenon,* que significa *manifestar-se* ou *aparecer* e, portanto, quer dizer ciência do aparecer e do manifestar-se. Esse aparecer (e, no sistema hegeliano, não poderia ser diferente) é *o aparecer do próprio espírito em diferentes etapas,* que, a partir da consciência empírica, pouco a pouco se eleva a níveis sempre mais altos.

A *fenomenologia,* portanto, é a ciência do espírito, que aparece na forma do ser determinado e do ser múltiplo e que, em uma série sucessiva de "figuras", ou seja, de momentos dialeticamente relacionados entre si, alcança o saber absoluto.

Na "fenomenologia do espírito", como se evidencia do que foi dito, existem dois planos que se interseccionam e se justapõem:

1) há o plano constituído pelo caminho percorrido pelo espírito para chegar a si mesmo ao longo de todos os acontecimentos da história do mundo que, para Hegel, é o caminho ao longo do qual o espírito se realizou e se conheceu;

2) mas há também o plano próprio do *simples indivíduo empírico,* que deve percorrer novamente aquele mesmo caminho e apropriar-se dele.

A história da consciência do indivíduo, portanto, outra coisa não pode ser senão o percorrer de novo a história do espírito. A introdução fenomenológica à filosofia é o percorrer novamente esse caminho. Escreve Hegel: "O indivíduo deve percorrer novamente os graus de formação do espírito universal, também segundo o conteúdo, mas como figuras já depostas do espírito, como graus de caminho já traçado e aplainado".

Vejamos agora qual é o esquema desse itinerário do espírito-que-aparece e da consciência que o percorre de novo, e quais são algumas das "figuras essenciais do espírito já depostas".

2 A trama e as "figuras" da "fenomenologia"

2.1 As etapas do itinerário fenomenológico

O espírito que se determina e aparece é a consciência no sentido lato do termo, que significa *consciência de alguma coisa diversa* (tanto interna como externa, e de qualquer gênero que seja). Consciência indica sempre relação determinada entre um "eu" e um "objeto", relação sujeito-objeto. A oposição sujeito-objeto, portanto, é característica distintiva da consciência.

Ora, o itinerário da *Fenomenologia* consiste na *mediação progressiva dessa oposição, até sua total superação.*

Podemos, portanto, dizer também que o objetivo que Hegel persegue na *Fenomenologia* é a anulação da cisão entre consciência e objeto, com a demonstração de que o objeto nada mais é do que o "si" da consciência, isto é, autoconsciência: a autoconsciência que, de Kant em diante, se tornara o centro da filosofia, e que Hegel procura fundamentar cientificamente, dela extraindo ao mesmo tempo as últimas conseqüências.

Resumidamente, o itinerário fenomenológico percorre as seguintes etapas:

1) Consciência (em sentido estrito);
2) Autoconsciência;
3) Razão;
4) Espírito;
5) Religião;
6) Saber absoluto.

A tese de Hegel é que toda consciência é autoconsciência; por sua vez, a autoconsciência se descobre como razão; por fim, a razão realiza-se plenamente como espírito, que, através da religião, alcança seu ponto culminante no saber absoluto.

Cada uma dessas etapas é constituída por diferentes momentos ou "figuras". Hegel apresenta cada um desses momentos ou cada uma dessas figuras de modo a mostrar que a sua determinação é inadequada e que, portanto, obriga a passar a seu oposto; este supera o negativo do anterior, mas, por sua vez, embora em nível mais elevado, também se mostra determinado e, portanto, inadequado, obrigando a passar além e assim por diante, segundo o ritmo da dialética, que bem conhecemos. Hegel precisa que a *mola* dessa dialética fenomenológica está na *desigualdade ou no desnível entre a consciência ou o eu e seu objeto* (que é o "negativo"), e na superação progressiva dessa desigualdade. O momento culminante desse processo coincide com o momento no qual o espírito torna-se objeto para si mesmo.

Tentemos resumir e interpretar brevemente essas etapas da *Fenomenologia.*

2.2 A primeira etapa: a consciência (certeza sensível, percepção e intelecto)

A etapa inicial é constituída pela "consciência", entendida em sentido gnosiológico (e, portanto, em sua acepção mais estrita), que é o tipo de consciência que olha e conhece o mundo como algo diferente e independente de si. Ela se desdobra em três momentos sucessivos: *a*) da certeza sensível, *b*) da percepção, *c*) do intelecto. Cada um destes leva dialeticamente ao outro.

a) No momento da sensação, o *particular* aparece como verdade, mas aparece muito mais como contraditório, a tal ponto que, para compreender o particular, é necessário passar para o *geral.*

b) No momento da percepção, o objeto parece ser a verdade; mas logo também ele é contraditório, porque se revela *uno e muitos,* ou seja, *um* objeto com *muitas* propriedades ao mesmo tempo.

c) No momento do intelecto, o objeto aparece como um "fenômeno", produzido por forças e leis: aqui, o sensível se resolve na força e na lei, que são precisamente obras do intelecto; dessa forma, a consciência consegue compreender que o objeto *depende* de alguma outra coisa, ou seja, do intelecto, e, portanto (de certo modo), de si mesma (o objeto se resolve no sujeito). Desse modo, a consciência torna-se autoconsciência (saber de si).

2.3 A segunda etapa: a autoconsciência (dialética de senhor-servo, estoicismo-ceticismo e consciência infeliz)

A segunda etapa do itinerário fenomenológico é constituída pela "autoconsciência", que, através dos diversos momentos, *aprende a saber o que ela é propriamente.* Inicialmente, a autoconsciência se manifesta como caracterizada pelo apetite e pelo desejo, ou seja, como tendência a se apropriar das coisas e fazer tudo depender de si, a "tolher a alteridade que se apresenta como vida independente". Primeiro a autoconsciência exclui abstratamente de si toda alteridade, considerando o "outro" como não-essencial e negativo. Mas logo deve sair dessa posição porque se defronta com outras autoconsciências e, conseqüentemente, nasce de modo necessário "a luta pela vida ou pela morte", por meio da qual e somente por meio da qual a autoconsciência se realiza (sai da posição abstrata do *em si* e torna-se *para si*). Com efeito, segundo Hegel, toda autoconsciência tem necessidade estrutural da outra e a luta não deve ter como resultado a morte de uma das duas, mas a submissão de uma à outra.

a) Nasce assim a distinção entre "senhor" e "servo", com a conseqüente "dialética", que Hegel descreve em páginas que se tornaram famosas, para as quais principalmente os marxistas chamaram a atenção, e que estão efetivamente entre as mais profundas e belas da *Fenomenologia.* O "senhor" arriscou seu ser físico na luta e, na vitória, tornou-se conseqüentemente senhor. O "servo" teve medo da morte e, na derrota, para salvar a vida física, aceitou a condição de escravidão e tornou-se como que uma "coisa" dependente do senhor. O senhor usa o servo e o faz trabalhar para si, limitando-se a "desfrutar" das coisas que o servo faz para ele. Mas, nesse tipo de relação, *desenvolve-se um movimento dialético que acaba por levar à inversão dos papéis.* Com efeito, o senhor acaba por se tornar "dependente das coisas", ao invés de independente, como era, porque desaprende de fazer tudo o que o servo faz, ao passo que o servo acaba por se tornar independente das coisas, fazendo-as. Além disso, o senhor não pode se realizar plenamente como autoconsciência, porque o escravo, *reduzido a coisa,* não pode representar o

pólo dialético com o qual o senhor possa se confrontar adequadamente (já se notou com razão que ser somente senhor é muito menos do que ser pessoa autoconsciente); ao contrário, o escravo tem no senhor um pólo dialético tal que lhe permite reconhecer nele a consciência, porque a consciência do senhor é a que comanda, enquanto o servo faz o que o senhor ordena. Dessa forma, Hegel identifica perfeitamente o poder dialético que deriva do *trabalho*. Diz ele: "Precisamente no trabalho, onde parecia ser ela *um significado estranho*", a consciência servil encontra-se a si mesma e encaminha-se para encontrar *seu significado próprio*.

Mas a autoconsciência só alcança a plena consciência através das etapas sucessivas: *b)* do estoicismo, *c)* do ceticismo, *d)* da consciência infeliz.

b) O "estoicismo" representa a liberdade da consciência que, reconhecendo-se *como pensamento*, instala-se acima da senhoria e da escravidão, que, como sabemos, constituem para os estóicos meros "indiferentes". Mas, querendo libertar o homem de todos os impulsos e de todas as paixões, o estoicismo o isola da vida e, conseqüentemente, segundo Hegel, sua liberdade permanece abstrata, retrai-se para dentro de si e não supera a alteridade.

c) O estoicismo translada-se dialeticamente para o "ceticismo", que transforma o afastamento do mundo em atitude de negação do mundo. Mas, negando tudo o que a consciência tinha como certo, o ceticismo, por assim dizer, esvazia a autoconsciência, levando-a à autocontradição e à cisão de si consigo mesma. Com efeito, a autoconsciência cética nega as próprias coisas que é obrigada a fazer e vice-versa: nega a validade da percepção e percebe; nega a validade do pensamento e pensa; nega os valores do agir moral e, no entanto, age segundo tais valores.

d) A característica da cisão, implícita na autocontradição do ceticismo, torna-se explícita na "consciência infeliz", que é a consciência de si como "duplicada" ou "desdobrada" e "no *aspecto imutável* e no *aspecto mutável*; o primeiro é considerado como coincidente com um Deus transcendente, e o segundo com o homem. A consciência infeliz (bimundana), segundo Hegel, é o traço que caracteriza principalmente o cristianismo medieval. Essa consciência tem apenas "consciência fragmentada de si", porque procura seu objeto naquilo que é apenas um *além inatingível*: ela está instalada *neste* mundo, mas está toda voltada para o *outro* (inatingível) mundo. Para a consciência infeliz, toda aproximação à divindade transcendente significa uma própria mortificação e um sentir a própria nulidade. A superação do negativo próprio dessa cisão (isto é, segundo Hegel, o reconhecimento de que a transcendência na qual a consciência infeliz via a única e verdadeira realidade *não está fora,* mas sim *dentro* dela) leva a uma síntese superior, que se realiza no plano da "razão".

2.4 A terceira etapa: a razão

A "razão" nasce no momento em que a consciência adquire "a certeza de ser toda realidade". Essa é a posição própria do idealismo.

As etapas fenomenológicas da razão (ou do espírito que se manifesta como razão) são as etapas dialéticas progressivas da aquisição dessa *certeza de ser toda coisa,* ou seja, da aquisição da *unidade de pensar e de ser.*

Essas etapas repetem, em nível mais elevado, como espiral que se eleva, em movimento que retorna sempre sobre si, segundo círculos cada vez mais amplos, os três momentos examinados anteriormente. O nível mais elevado consiste justamente no fato de que agora, como razão, a consciência sabe ser *unidade de pensamento e de ser* e, nesse nível, as novas etapas consistem precisamente em *verificar essa certeza.* E assim temos as três etapas: *A*) da "razão que observa a natureza"; *B*) da "razão que age" e C) da "razão que adquire a consciência de ser espírito".

A) A "razão-que-observa-a-natureza" é constituída pela ciência da natureza, que se move desde o princípio no plano da consciência de que o mundo é penetrável pela razão, ou seja, é racional. Hegel escreve: "A razão procura seu *outro, sabendo que nisso ela não possuirá mais que a si mesma; ela busca apenas sua própria infinitude*".

Portanto, para poder-encontrar-a-si-mesma-no-seu-outro, a razão deve superar o momento "de observação" e passar para o momento "ativo" ou "prático", ou seja, para a esfera moral.

B) A "razão-que-age" repete em nível mais elevado (isto é, no nível da certeza de ser toda coisa) o momento da autoconsciência. O itinerário da razão ativa consiste em começar a realizar-se, inicialmente, como *indivíduo* para, por fim, elevar-se ao universal, superando os limites da individualidade e alcançando a *união espiritual superior dos indivíduos.*

As etapas desse processo são indicadas por Hegel nas "figuras":

a) do homem que busca a felicidade no prazer e no gozo (como, por exemplo, no primeiro *Fausto* de Goethe);

b) do homem que segue a lei do coração individual (como no sistema de Rousseau);

c) da virtude e do homem virtuoso, mas de modo ainda abstrato (como ocorre, por exemplo, nos personagens que gostariam de reformar o mundo, mas que por sua qualidade abstrata entram em falência, como Dom Quixote e Robespierre).

C) Síntese dos dois momentos anteriores, a razão é dada pela autoconsciência que supera sua posição em relação aos outros e ao curso do mundo, encontrando neles seu próprio conteúdo. Esta fase também se realiza em três momentos sucessivos:

a) o representado pelo homem inteiramente voltado para as obras que realiza;

b) o da razão legisladora;

c) o da razão que examina ou critica leis.

Como momento conclusivo, nessa fase, a autoconsciência descobre que *a substância ética nada mais é senão aquilo em que ela já está imersa: é o ethos* da sociedade e do povo em que vive.

2.5 A quarta etapa: o espírito

A razão-que-se-realiza-em-um-povo-livre e em suas instituições é a consciência que se reúne intimamente à sua própria "substância ética", e isso é doravante o espírito.

O espírito é o indivíduo que constitui um mundo tal como ele se realiza na vida de um povo livre. O espírito, portanto, é a unidade da autoconsciência "na perfeita liberdade e independência" e, ao mesmo tempo, em sua oposição "mediata". O espírito é "eu que é nós, nós que é eu".

Quem não tiver continuamente presente essa dimensão intersubjetiva e *social* do espírito não poderá compreender sequer uma palavra do que diz Hegel.

Conseqüentemente, é claro que, durante todo o curso do resto do itinerário fenomenológico, as "figuras" tornam-se "figuras de um mundo", etapas da história, que nos mostram o espírito "alienado no tempo", mas que, através dessa alienação, se realiza, se reencontra e, por fim, se autoconhece. As etapas fenomenológicas do "espírito" são:

A) o espírito *em si* como eticidade (como se exprime de modo paradigmático no mundo greco-romano);

B) o espírito *que se alheia de si* (que se cinde nas contradições, como acontece, por exemplo, no Iluminismo e na Revolução Francesa que termina no terror);

C) o espírito *que readquire certeza de si.*

2.6 A quinta etapa: a religião

A *Fenomenologia* apresenta ainda uma etapa, ou seja, a "religião", através da qual chega-se à meta, ao saber absoluto. Já que deveremos falar sobre a concepção da religião mais adiante, na filosofia do espírito, limitamo-nos aqui a alguns poucos acenos (trata-se de páginas que, ao que parece, Hegel acrescentou à *Fenomenologia* por razões contingentes, ainda que seu sentido redunde claro no conjunto).

Na religião e em suas diferentes manifestações o espírito toma consciência de si mesmo, "mas somente do ponto de vista da *consciência,* que tem consciência da essência absoluta" e não ainda como *autoconsciência absoluta do próprio absoluto,* que será o ponto de vista do saber absoluto.

Pode-se também dizer que a religião é *a autoconsciência do absoluto, mas ainda não perfeita,* ou seja, na forma da representação e não do conceito.

A forma mais elevada de religião para Hegel é o cristianismo, e nos dogmas fundamentais do cristianismo ele vê os conceitos cardeais de sua filosofia: a encarnação, o reino do espírito e a trindade expressam o conceito de espírito que se aliena para se autopossuir e que, no seu ser-outro, mantém a igualdade de si consigo, operando a síntese suprema dos opostos.

2.7 A etapa conclusiva: o saber absoluto

A superação da forma de conhecimento "representativo" próprio da religião leva, por fim, ao puro conceito e ao saber absoluto, ou seja, ao sistema da ciência, que Hegel exporia na "Lógica", na "Filosofia da natureza" e na "Filosofia do espírito", como veremos. Textos 1 2 3

IV. A lógica

• A *Lógica* começa e se desenvolve inteiramente no plano definitivamente ganho da *Fenomenologia*, isto é, no plano do saber absoluto, em que desapareceu toda diferença entre "certeza" (subjetividade) e "verdade" (objetividade); ela não é, portanto, um puro "organon", no sentido em que o era a lógica formal, mas é o estudo da *estrutura do Todo*, no sentido que a própria lógica é o *auto-estruturar-se* do Todo.

A tese de fundo da lógica hegeliana, que retoma em sentido especulativo a posição de Parmênides, é que "pensar" e "ser" coincidem: o pensamento, em seu processo, realiza a si mesmo e o próprio conteúdo, e esta realização dialética é ao mesmo tempo, de modo sempre mais elevado, um "pensar o ser" e o "ser do pensamento": a lógica coincide, portanto, com a *ontologia* (ou seja, com a *metafísica*). Em seu complexo, portanto, a lógica é o reino do pensamento puro, da *verdade como ela é em si e por si sem véu*: *é a exposição de Deus como Ele é em sua eterna essência antes da criação do mundo e de todo espírito finito*. O Deus exposto pela *Lógica* é, portanto, o elemento puro do pensamento (o *logos*) que, para se tornar espírito, deve primeiro alienar-se na natureza e depois superar essa alienação.

A lógica como reino do pensamento puro → § 1

• O *logos* da Lógica deve também ser concebido como desenvolvimento e processo dialético, e as diversas categorias por meio das quais pouco a pouco se desenvolve podem ser consideradas como definições sucessivas, sempre mais determinadas e mais ricas, do absoluto: a "idéia lógica" é a *totalidade de suas determinações conceituais em seu desdobramento dialético*. Ora, as três etapas fundamentais da Lógica são:

1) Na *lógica do ser* a dialética procede em sentido horizontal, mediante passagens que levam de um termo a outro que absorve em si o precedente; seu início (que é o início absoluto da Lógica) é constituído pela tríade da primeira categoria (a qualidade): *a*) ser; *b*) não-ser; *c*) tornar-se. Em certo sentido, *nesse início já está presente todo o sistema especulativo hegeliano*, justamente porque todas as tríades sucessivas apenas exprimem o absoluto de modo pouco a pouco sempre mais rico e articulado.

Lógica do ser → § 2

2) Na *lógica da essência* temos o desenvolvimento *em profundidade* dos vários termos em seu "refletir-se" recíproco dirigido às raízes do ser (o termo alemão *Wesen* significa: "o ser refletido em si e condensado em si mesmo"). Aqui se dão as discussões sobre princípios de *identidade* e de *não-contradição*, que por Hegel são considerados como pontos de vista do intelecto abstrato e unilateral: *a verdadeira identidade*, com efeito, *inclui as diferenças*, e *a contradição é a raiz de todo movimento e vitalidade*.

Lógica da essência → § 3

3) Na *lógica do conceito* o pensamento se atua *na dimensão da circularidade*: cada termo prossegue no outro até identificar-se dialeticamente com ele, e

tudo é um autodesdobramento do sujeito, o qual é toda a realidade. O conceito, em sentido próprio, é o Eu penso que se autocria e, autocriando-se, cria todas as determinações lógicas. Mudam, por conseguinte, os significados de "juízo" e de "silogismo", estreitamente ligados ao "conceito": o *juízo* coincide com a proposição especulativa que exprime a *identidade dinâmica* de sujeito e predicado, e indica o tornar-se-universal do singular; o *silogismo* representa depois a unidade dialética dos três momentos da *universalidade, particularidade* e *singularidade*, tríade que constitui a estrutura fundamental de toda coisa e de toda a realidade. A idéia lógica resulta, finalmente, como o conceito que se auto-realiza plenamente e também a totalidade dos momentos desta realização.

Lógica do conceito → § 4

1 A nova concepção da lógica

1.1 A lógica hegeliana vai além da lógica formal e além da lógica transcendental

A *Fenomenologia* nos levou do ponto de vista do saber da consciência empírica ao ponto de vista do saber absoluto. Consideradas retrospectivamente, as várias etapas e "figuras" da fenomenologia ainda *não* são "a ciência completa em *toda* a sua verdade". É compreensível, então, que Hegel (embora considerando as etapas fenomenológicas como momentos insuprimíveis e absolutamente necessários, apenas por meio dos quais a consciência adquire o verdadeiro conhecimento) chame o saber dessas "figuras" individuais de saber "aparente" e, portanto, apresente o *iter fenomenológico* também como o "voltar-se contra as aparências", que pouco a pouco são superadas (ou seja, retiradas-e-conservadas), até o momento em que, como vimos, a consciência alcança o ponto de vista do saber absoluto.

No plano do saber absoluto, cai toda diferença entre "certeza" (que implica sempre elemento de subjetividade) e "verdade" (que é sempre objetividade), entre "saber" como *forma* e "saber" como *conteúdo*.

O saber absoluto é exatamente essa coincidência absoluta entre forma e conteúdo. E a *Lógica* se inicia e se desenvolve inteiramente nesse plano, definitivamente conquistado pela *Fenomenologia*.

Por conseguinte, a lógica hegeliana torna-se algo totalmente novo em relação à lógica da tradição aristotélica. Nem podia ser diversamente, depois da revolução kantiana e dos sucessivos desenvolvimentos idealistas de Fichte e de Schelling.

A lógica de Hegel, portanto, não é um puro *organom*, um puro "instrumento" ou "método" no sentido em que a lógica *formal* o era. Todavia, também não é uma lógica *transcendental* em sentido kantiano, uma vez que esta se move no âmbito de uma forma de fenomenismo (ainda que transcendental). A lógica é proposta por Hegel em sentido "especulativo", ou seja, como uma lógica que chega às verdades últimas.

Poder-se-ia dizer que a lógica de Hegel é o estudo da *estrutura do inteiro:* o próprio Hegel fala expressamente de "armação" do inteiro. Mas essas expressões devem ser entendidas dinamicamente, ou seja, no sentido de que a lógica é o *estruturar-se*, ou, melhor ainda, o *auto-estruturar-se* do andaime do inteiro.

1.2 A lógica hegeliana como "filosofia primeira" (metafísica em sentido idealista)

A tese de fundo da lógica hegeliana, que nada mais é do que a conseqüência de tudo o que foi dito até aqui, é que "pensar" e "ser" coincidem e que, portanto, a *lógica* coincide com a *ontologia* (ou seja, com a *metafísica*).

Parmênides já dizia: "o pensar e o ser são a mesma coisa"; e exatamente esta é a posição de Hegel, porém no único sentido possível *depois* da revolução kantiana, isto é, no sentido de que, no seu proceder, é o

próprio pensamento que realiza a si mesmo e o próprio conteúdo (realizando-se, realiza contemporaneamente o seu próprio conteúdo).

A grande *Lógica* de Hegel constitui, por assim dizer, a síntese dos conteúdos que se encontram no *Organon* e na *Metafísica* de Aristóteles. Portanto, têm perfeita razão os intérpretes que afirmam que a lógica hegeliana é uma "filosofia primeira" (em sentido aristotélico) e, portanto, uma "teologia" ou (como já dissemos) uma grandiosa "metafísica". Hegel censura Kant por ter negado a possibilidade de construir uma metafísica como ciência: com efeito, para Hegel, "um povo sem metafísica é como templo sem altar".

Hegel chega até a dizer — e esta é talvez sua afirmação mais iluminadora — que as diversas categorias por meio das quais sua lógica pouco a pouco se desenvolve podem ser vistas como *definições sucessivas do absoluto.* Desde a primeira tríade, até as tríades mais elevadas, nada mais temos que "definições mais determinadas e mais ricas" do próprio absoluto. Cada categoria que se desenvolve triadicamente constitui um elo sempre mais amplo da espiral. Em suma: a lógica hegeliana pode ser representada como um *dizer a mesma coisa de modo progressivamente mais rico* (um dizer, porém, que coincide com um tornar-se-sempre-mais-rico da própria coisa que é dita).

1.3 A lógica hegeliana como exposição de Deus antes da criação do mundo

Usamos acima o termo "teologia", não certamente por acaso ou arbitrariamente. É o próprio Hegel quem o diz claramente: "A lógica deve [...] ser entendida como o sistema da razão pura, como o reino do puro pensamento. *Esse reino é a verdade, como ela é em si e para si, sem véu.* Podemos, portanto, nos expressar deste modo: esse conteúdo é a *exposição de Deus, assim como ele é em sua eterna essência, antes da criação da natureza e de um espírito finito*".

Ora, devemos atentar bem para esta expressão: "Deus, como era antes da criação etc." Ela não significa aquilo que quer dizer no contexto da filosofia clássico-cristã, dado que, para Hegel, o absoluto é processo, é resultado do processo (auto-resultado), de modo que se tem o máximo do resultado *não no momento inicial, e sim no momento final, e, portanto, não no Deus-que-é-objeto-da-lógica, e sim no Deus-como-ele-é-depois-da-criação, ou seja, no Deus que conheceremos na filosofia do espírito.*

O Deus *antes* da criação é de alguma forma um *minus* em relação ao espírito *depois* da criação, enquanto representa o momento da "tese", ao passo que o Deus depois da criação representa o momento da "síntese". O Deus da *Lógica* é o elemento puro do pensamento (o *Logos*), que deve antes *alienar-se* na natureza, para depois *superar essa alienação* (negando-a) e tornar-se espírito. O *Logos*, ou seja, o Deus como era em sua "eterna essência", de que fala a lógica hegeliana, *não* corresponde ainda, portanto, ao Motor imóvel de Aristóteles, que é pensamento de pensamento, ou ao *nous* (cosmo noético) plotiniano ou agostiniano, porque não é ainda o máximo de realidade. Isto será apenas o espírito, como veremos, que é a realização dialética (a auto-realização) daquele *Logos* de que trata a *Lógica.* Quando falar do espírito (e somente então), Hegel se referirá solenemente ao motor imóvel de Aristóteles.

É exatamente isso que Hegel entende quando diz que a lógica estuda a idéia "em si", ao passo que a filosofia do espírito estuda a idéia "em si e para si", ou seja, em seu "retornar a si" depois de se ter "alienado" na natureza.

Somente tendo presente a concepção do absoluto como "processo" (ou auto-processo) dialético podemos compreender a novíssima concepção hegeliana da lógica (a mais difícil de todas as que foram apresentadas no contexto do pensamento ocidental).

1.4 O desdobramento dialético global da lógica hegeliana

Ainda resta a esclarecer, porém, outro ponto muito importante. O *Logos* da *Lógica,* ou seja, a idéia-em-si, não deve ser concebido como uma espécie de realidade única e compacta, e sim, por sua vez, como desenvolvimento e processo dialético. A "idéia lógica" é a *totalidade de suas determinações conceituais em seu desdobramento dialético,* ou seja, a totalidade dos conceitos determinados e das relações que os ligam e ligam sua passagem de um a outro em cír-

culos sempre mais elevados, até o desvendar total da verdade, que é precisamente a idéia em seu conjunto.

As três etapas principais da *Lógica* são as que Hegel chama de 1) "ser", 2) "essência" e 3) "conceito".

1) Na lógica do *ser*, a dialética *procede em sentido horizontal*, por meio de passagens que levam de um termo a outro, o qual absorve em si o anterior.

2) Na lógica da *essência*, ao contrário, temos um como que *desenvolver-se* dos vários termos e um como que "refletir-se" recíproco de um termo no outro.

3) Por fim, na lógica do *conceito*, cada termo prossegue no outro e nele continua até identificar-se (dialeticamente) com ele.

Podemos dizer que

1) na lógica do ser, o pensamento procede como que sobre um plano ou uma superfície;

2) na lógica da essência, o pensamento aprofunda, ou seja, cresce segundo a dimensão da profundidade;

3) na lógica do conceito, o pensamento torna-se completo, ou seja, se dá segundo a dimensão da *circularidade*.

Mas o que dissemos sinteticamente ficará mais claro nas análises seguintes.

2 A lógica do ser

O começo absoluto da *Lógica* é constituído pela primeira tríade, com a qual se inicia o movimento lógico da primeira categoria (ou seja, a categoria da qualidade) e constitui de longe o ponto mais discutido de toda a lógica hegeliana (e talvez de toda a obra de Hegel).

Essa tríade é constituída por: *a*) *ser*, *b*) *não-ser* e *c*) *devir*.

São inumeráveis as interpretações e exegeses já apresentadas a esse respeito. Alguém já disse que, na realidade, *nesse começo já se encontra toda a lógica e toda a metafísica*. "Ser", "não-ser" e "devir", com efeito, resumem tudo o que existe e que pode ser pensado e dito.

Todavia, para dizer a verdade, o mesmo poderia ser repetido, a títulos diversos, para muitas outras tríades posteriores (se não até para todas elas). E quem compreendeu o que explicamos acima não se surpreenderá, dado que Hegel afirmou expressamente que as categorias de *sua* lógica nada mais fazem do que expressar o absoluto em níveis pouco a pouco mais elevados (e, portanto, as sucessivas tríades expressam sempre *tudo, de modo pouco a pouco sempre mais articulado*).

3 A lógica da essência

A lógica da essência (como já aludimos acima) trabalha escavando em profundidade, para encontrar as raízes do ser. Aliás, é o próprio ser (que coincide com o pensamento que o pensa) que se volta sobre si e se aprofunda re-fletindo sobre si mesmo. Para bem compreender esse ponto, é preciso recordar que, em alemão, "essência" é "Wesen", que deriva do particípio passado do verbo ser, que é "gewesen" e, em certo sentido, significa o refletir-se e o voltar-se sobre si mesmo do próprio ser, como que se condensando em si. Também em grego, na expressão cunhada por Aristóteles, "essência" dizia-se de modo análogo, com fórmula (*tò tí en einai*) que os latinos traduziam por *quod quid erat esse* (literalmente: o aquilo que *era* o ser), que indicava precisamente o ser enquanto refletido e condensado em si. Em palavras simples, podemos dizer que a lógica da essência estuda o pensamento que quer ver o que existe sob a superfície do ser, e chegar ao fundo dele.

É nesta parte da lógica que se verificam as discussões sobre os célebres princípios de *identidade* e de *não-contradição*, cuja primeira consideração foi feita por Aristóteles (e, conseqüentemente, sobre o princípio leibniziano de *razão suficiente*).

Assim como foram formulados por Aristóteles e codificados pela lógica posterior, segundo Hegel, esses princípios representam o ponto de vista do *intelecto abstrato* e unilateral, e *não* o ponto de vista da *razão*, que é o único ponto de vista da verdade. Para Hegel, a verdadeira identidade não deve ser entendida do modo indicado acima, mas sim "como *identidade que inclui as diferenças*". A verdadeira identidade é aquela que dialeticamente se realiza retirando e mantendo as diferenças e que, portanto, implica "*a identidade na distinção e a distinção na identidade*".

Quanto à relevância da "contradição" e ao papel que ela desempenha no

pensamento de Hegel, já falamos em parte acima. A contradição é a mola da dialética e, conseqüentemente, é absolutamente necessária. Tudo isso também pode ser expresso dizendo que só o infinito é não-contraditório, enquanto é perene superação da contraditoriedade do finito (o não-contraditório é apenas a "superação" dialética da contradição).

É este o eixo especulativo que suporta todo o sistema hegeliano.

4 A lógica do conceito

4.1 A lógica "subjetiva"

Com a seção dedicada à lógica do conceito passamos àquela que Hegel chamou de "lógica subjetiva", por contraposição às primeiras duas seções da "lógica objetiva".

"Subjetivo" entende-se em sentido altamente positivo, ou seja, no sentido de lógica que introduz na esfera superior do sujeito. Assim como a verdade do ser é a essência, da mesma forma a verdade da essência é a razão.

Alguém disse, numa analogia esclarecedora, que aqui ocorre aquilo que o discípulo de Saís (de que fala Novalis em seu romance) descobriu tirando o véu que cobria a face da deusa: descobriu a si mesmo (a passagem de Novalis em que esse conceito se expressa pode ser vista em trecho citado acima por nós). A referência é pertinente, mas deve ser desenvolvida e completada.

Na lógica do conceito não só descobrimos que a realidade é o sujeito (o que, aliás, já havia sido aquisição da *Fenomenologia*), mas também descobrimos o *porquê*. A lógica hegeliana do conceito é a lógica conduzida do ponto de vista daquilo que Kant entrevira com o seu "Eu penso", já desenvolvida por Fichte e aqui não só posteriormente aprofundada, mas também levada às suas conseqüências extremas. Tudo é visto, então, como autodesdobrar-se dialético do sujeito, que é toda-a-realidade.

4.2 O significado de "conceito"

Mas, para Hegel, o que significa exatamente "conceito" (*Begriff*)? Por "conceito",

■ **Lógica.** A "lógica" de Hegel não é puro "instrumento" ou "método", como a lógica tradicional, e sim o estudo da *estrutura do todo*, no sentido de que a própria Lógica, enquanto idéia-em-si, é a *auto-estruturação* do quadro do todo.
A Lógica começa e se desenvolve inteiramente no plano definitivamente ganho da *Fenomenologia do espírito*, isto é, no plano do saber absoluto, em que desapareceu toda diferença entre "certeza" (que implica subjetividade) e "verdade" (que é sempre objetividade), entre "saber" como *forma* e "saber" como *conteúdo*.
A tese de fundo da lógica hegeliana, que se remete à antiga posição de Parmênides, é que "pensar" e "ser" coincidem: o pensamento, em seu processo, realiza a si mesmo e o próprio conteúdo, e esta realização dialética é ao mesmo tempo, de modo cada vez renovado, um "pensar o ser" e o "ser do pensamento". A Lógica coincide assim com a *ontologia* (ou seja, com a *metafísica*), e nesse sentido constitui a síntese especulativa dos conteúdos que se encontram no *Organon* e na *Metafísica* de Aristóteles.
Em seu conjunto, portanto, a Lógica é o reino do pensamento puro; *é a verdade como ela é em si e por si sem véu, é a exposição de Deus como ele é em sua eterna essência antes da criação da natureza e de cada espírito finito*.
O *logos* da Lógica deve ser concebido também como desenvolvimento e processo dialético: a "idéia lógica" é a *totalidade de suas determinações conceituais em seu desdobramento dialético*.
As três esferas fundamentais da Lógica são: o ser, a essência e o conceito.

Hegel entende todo o *resultado do movimento lógico até aqui alcançado*.

O "conceito" seria o Eu penso que se autocria e, autocriando-se, cria todas as determinações lógicas. Portanto, mais uma vez, ele *não* entende aquilo que comumente se entende por "conceito" do ponto de vista do *intelecto*, mas sim

aquilo que se entende do ponto de vista superior da *razão*. Estamos, portanto, em novo plano.

O conceito, diz Hegel, é "aquilo que forma e cria". Ele diz também que é "absoluta negatividade", no sentido de que é *negação de toda determinação e de toda finitude* e superação das mesmas (é, portanto, negatividade absoluta que se resolve em positividade absoluta). Por fim, Hegel também qualifica o conceito como "potência livre" e até "bem-aventurança ilimitada". Em suma: o conceito é o nome mais adequado (até este momento) para expressar o absoluto.

É evidente que, mudando de modo tão radical o significado do conceito no plano da razão, também o "juízo" e o "silogismo" (estreitamente ligados ao conceito) devem adquirir sentido completamente novo.

4.3 O significado de "juízo"

No contexto da lógica hegeliana da razão, o "juízo" coincide com aquilo que, acima, vimos ser o significado da "proposição especulativa", e à qual remetemos. O *é* da cópula do juízo hegeliano expressa *identidade dinâmica* entre sujeito e predicado e o termo mais importante torna-se o predicado (e não mais o sujeito) da proposição, porque o predicado expressa o universal, ao passo que o sujeito expressa o individual. O juízo, portanto, expressa o individual no-seu-tornar-se-universal.

4.4 O significado de "silogismo"

O "*silogismo*" representa a unidade dos três momentos: a *universalidade,* a *particularidade* (ou especificidade) e a *individualidade,* com a relação precisa que os liga.

O silogismo (no novo sentido hegeliano) é o universal que através do particular (a espécie) se individualiza, e vice-versa, ou seja, o indivíduo que, através do particular (a espécie), se universaliza. Por exemplo: o animal (= universal), através da espécie homem (= particular), se individualiza (por exemplo, em Carlos, Luís) e, vice-versa, todo homem em particular (= indivíduo), através da espécie homem (= particular), tende ao universal expresso pelo animal.

Desse modo, Hegel pode sustentar a tese (absolutamente paradoxal para a velha lógica, mas óbvia no contexto

A cidade de Jena em uma gravura de 1650.

da nova) de que *toda a coisa é um silogismo.*

Ele até concebe seu próprio sistema como gigantesco silogismo, no qual os três momentos da "idéia lógica" , da "natureza" e do "espírito" são os três termos do próprio silogismo, que se medeiam dinamicamente. Para Hegel, são grandiosos silogismos os dogmas centrais do cristianismo, nos quais se expressa a idéia do universal que mediatamente se liga ao individual.

4.5 O significado de "idéia"

Por fim, também deveria se tornar claro o novo significado que assume nesse contexto o termo "idéia", já antecipado em grande parte acima. Ela é o conceito que se auto-realizou plenamente e, portanto, a totalidade dos momentos dessa realização, vista como *processo-e-resultado-dialético.*

A idéia, portanto, é a totalidade das categorias da lógica em sentido especulativo e de suas relações desdobradas. Texto 4

V. A filosofia da natureza

• A passagem da idéia para a natureza é o ponto teórico mais problemático da filosofia de Hegel, sujeito a diversas interpretações que surgem das próprias afirmações ambíguas do filósofo a esse respeito. Isso depende principalmente do fato de que Hegel tem dificuldade de dominar as diversas sugestões que confluem sobre este ponto:

Múltiplas sugestões e esquema dialético → § 1-2

_a)_ a processão dialética do neoplatonismo, que concebia o desenvolvimento da realidade em sentido triádico como manência (_moné_), saída (_próodos_) e retorno (_epistrophé_): para Hegel a natureza corresponde à "saída";

_b)_ o dogma da teologia cristã da criação;

_c)_ os dogmas da encarnação, paixão, morte e ressurreição de Cristo;

_d)_ a concepção tipicamente romântica do tornar-se-estranho do espírito a si mesmo com o objetivo de tomar consciência de si e de se realizar completamente.

1 As sugestões que determinam as características da filosofia da natureza

Depois de ter lido a *Lógica,* podemos perguntar o que ainda pode estar faltando no sistema de Hegel, uma vez que nela está todo o pensamento e toda a realidade (lógica + ontologia) .

Mas Hegel nos disse que a lógica é "a representação de Deus como ele é em sua essência eterna, *antes* da criação da *natureza* e de um espírito *finito*". Então, aquilo que ainda falta é precisamente a "criação da natureza" e, depois, de um " espírito finito".

Os intérpretes indicaram nessa passagem da idéia para a natureza o ponto mais problemático e quase que inexplicável do ponto de vista tanto exegético como teórico da filosofia de Hegel, salientando que a linguagem da frase citada só poderia ser metafórica, porque em Hegel tudo é idéia e na idéia e, portanto, a criação da natureza *não pode querer dizer o sobrevir de alguma coisa diferente da própria idéia e separada da idéia.*

A razão dessa dificuldade depende principalmente do fato de que, para esse ponto, confluem várias sugestões de gêneses diversas, que Hegel custa a dominar e que dão origem a inextricáveis aporias, que o esquema dialético consegue unificar em parte, mas não consegue dominar e resolver plenamente.

Hegel em seu escritório: litografia tirada de uma pintura de 1828.

1) Em primeiro lugar, aparece a grande sugestão da processão dialética do neoplatonismo (de que Hegel era fervoroso admirador), que concebia o desenvolvimento da realidade em sentido triádico como manência (*moné*) — saída (*próodos*) — retorno (*epistrophé*). A idéia lógica hegeliana corresponde à "manência", a natureza corresponde à "saída" (a natureza, como logo veremos, é a idéia que se afasta de si, que sai de si), ao passo que o espírito hegeliano é tematicamente apresentado como "retorno" da idéia em si e para si.

2) Às sugestões neoplatônicas acrescentam-se as do dogma da teologia cristã da criação, ao qual Hegel faz referência expressa, tanto no texto que lemos acima como em outros textos, nos quais diz que a idéia *decide livremente* seu próprio tornar-se natureza.

3) Mas com o teorema da criação se intersecccionam também as sugestões dos dogmas da encarnação, paixão, morte e ressurreição de Cristo, que Hegel entende como verdades racionais cósmicas. Por influência de tais dogmas, ele chega inclusive a dizer que o espírito deve enfrentar a "morte" para, através da morte, conservar seu ser (tema que já analisamos na seção dedicada à dialética), razão por que a natureza seria o momento da "morte" (da idéia), que é depois superado em uma vida mais elevada (a "idéia" que ressuscita é o espírito").

4) A essas sugestões, por fim, acrescenta-se a concepção tipicamente romântica do espírito fazendo-se estranho si mesmo, como

uma espécie de *auto-ilusão*, com o objetivo de tomar consciência de si e realizar-se plenamente. A natureza, portanto, seria esse momento da *auto-ilusão* da idéia.

2 O esquema dialético da filosofia da natureza

O esquema dialético procura reduzir essas sugestões a uma unidade, entendendo a idéia como tese, a natureza como antítese (segundo momento negativo-dialético, autonegação da idéia), da qual deverá depois brotar o terceiro momento da síntese (momento positivo-dialético ou especulativo), ou seja, o espírito, no qual, através da negação da negação, se realiza o momento da máxima positividade. Hegel insiste muito no momento de negatividade constituído pela natureza, que é "decadência da idéia de si" (parece-nos até ouvir um eco do antigo gnosticismo), e insiste na "impotência da natureza" . Muitos estudiosos pensam que, na realidade, trata-se de um "regresso" em relação à idéia. Mas, pelo menos na *Grande Enciclopédia*, Hegel procurou dissipar essa suspeita. Com a passagem da idéia à natureza, poderia parecer que se esteja retornando ao ser, isto é, à primeira fase da *Lógica*. Mas, na realidade, diz ele, "esse retorno ao início é, ao mesmo tempo, *progresso*. Aquilo com que começamos era o *ser*, o ser abstrato, e agora temos a *idéia como ser*", e a natureza é precisamente essa idéia-como-ser (como objeto). Em outros textos, porém, ele faz uma série de afirmações que parecem ter significado oposto. As ambigüidades e incertezas de Hegel a esse respeito só podem ser compreendidas com base no que precisamos acima sobre as múltiplas sugestões pelas quais ele permaneceu condicionado. Texto 5

■ **Natureza.** A natureza é a idéia em sua alienação, em seu estar-fora-de-si, a qual em sua existência não mostra nenhuma liberdade, mas apenas *necessidade* e *acidentalidade*.
A criação da natureza é propriamente uma "queda da idéia a partir de si".
A verdade e o fim da natureza, cujos graus ascendentes são a *mecânica*, a *física* e a *orgânica*, é o espírito.

VI. A filosofia do espírito

• O espírito é a idéia que retorna a si a partir de sua alteridade, é a mais alta manifestação do absoluto, o auto-realizar-se e o autoconhecer-se de Deus. Nesta ótica, idéia lógica e natureza são vistas como *pólos dialéticos dos quais o espírito é a síntese viva*. Também a filosofia do espírito estrutura-se de maneira triádica, e divide-se, portanto, em três momentos.

O espírito subjetivo → § 2

• 1) O espírito subjetivo é aquele ainda ligado à finitude. Suas etapas são:

a) a *antropologia*, que é o estudo da alma considerada em sua fase auroral;

b) a *fenomenologia*, que estuda o processo que da consciência, através da autoconsciência, leva à razão;

c) a *psicologia*, que estuda o espírito do indivíduo até sua liberdade.

• 2) O espírito objetivo é aquele que se realiza na família, na sociedade, nas leis do Estado: é o *ethos* da vida ético-política, é a história-que-se-faz. As etapas de sua realização são:

a) o *direito abstrato*, em que a vontade livre se concretiza na relação com as coisas e com os objetos externos;

b) a *moralidade*, em que a vontade livre formula seus juízos morais segundo regras universais;

c) a *eticidade*, em que a vontade do sujeito *quer fins concretos* e se realiza gradualmente através da família, da sociedade civil e do Estado: o Estado é a própria idéia que se manifesta no mundo, e *o cidadão existe apenas enquanto membro do Estado.*

O espírito objetivo → *§ 3*

A *história do mundo*, nascida da dialética dos Estados é, portanto, o desdobrar-se da idéia e se desenvolve segundo um plano racional, enquanto a *filosofia da história*, enquanto conhecimento científico deste plano, torna-se a "teodicéia" que justifica aquilo que aparece como mal diante do poder absoluto da razão. Na história, o espírito objetivo se particulariza como "espírito do povo" (*Volksgeist*) e todos os espíritos nacionais são manifestações diversas do "Espírito do mundo" (*Weltgeist*), que se serve dos povos para tecer seus desígnios (é esta "a astúcia da razão"). Ora, das grandes fases da história do mundo (oriental, greco-romana, cristão-germânica), a última é aquela em que o espírito parece ter-se plenamente realizado. E assim, de modo mais aporético, a dialética histórica por fim pareceria deter-se.

• 3) A idéia conclui seu "retorno a si" no autoconhecer-se absoluto. *O espírito absoluto é a idéia que se autoconhece de modo absoluto*, é Deus que se concilia com sua comunidade e consigo mesmo. Também o espírito absoluto se desenvolve em um sentido triádico, que corre paralelamente à história do mundo para conciliar-se e unificar-se com ela na fase da cristandade germânica. As fases principais deste processo são:

O espírito absoluto → *§ 4*

a) a intuição *sensível*, isto é, a *arte*, que apresenta à consciência a *verdade sob forma sensível;*

b) a *representação da fé*, ou seja, a *religião*, que transfere o absoluto na interioridade do sujeito;

c) o conceito puro, ou seja, a *filosofia*, na qual se unificam a objetividade da arte e a subjetividade da religião: aqui, diz Hegel, a idéia eterna sendo-em-si-e-para-si se ativa, se produz e goza de si mesma eternamente como espírito absoluto.

O resultado final do desenvolvimento, que se encarna *historicamente e necessariamente na filosofia hegeliana, é o próprio Deus enquanto se autoconhece e leva assim todas as coisas à realização.*

1 O espírito e seus três momentos

O espírito é a "idéia que volta a si de sua alteridade". No espírito, sobretudo, torna-se manifesta aquela "circularidade" dialética sobre a qual Hegel chama seguidamente a atenção. Como momento dialeticamente conclusivo, ou seja, como resultado do processo (do autoprocesso), o espírito é a mais elevada manifestação do absoluto. Escreve Hegel: " '*O absoluto é o espírito*': *esta é a mais elevada definição do absoluto*".

O "espírito" hegeliano é, portanto, o correlativo filosófico daquilo que na religião é "Deus": é o auto-realizar-se e o autoconhecer-se de Deus.

Voltando à tríade idéia-natureza-espírito, diremos que a idéia é o mero conceito de saber e, portanto, a "possibilidade lógica" do espírito; o espírito é a atualização ou a realização dessa possibilidade. O espírito é a atualização e autoconhecimento vivos da idéia. Nesse sentido, o espírito não é *último* senão pelo nosso modo de nos exprimirmos, mas efetivamente é o primeiro, e, nessa ótica, idéia lógica e natureza devem ser vistas como momentos ideais do espírito não separados e não cindidos, mas *como*

pólos dialéticos dos quais o espírito é a síntese viva.

Também a filosofia do espírito (como toda parte e momento do sistema hegeliano) é estruturada de maneira triádica, sendo, portanto, dividida em três momentos:

1) um primeiro, em que o espírito está no caminho de sua própria auto-realização e autoconhecimento (espírito subjetivo);

2) um segundo, em que o espírito se autoconcretiza plenamente como liberdade (espírito objetivo);

3) um terceiro, em que o espírito se autoconhece plenamente e se sabe como princípio e como verdade de tudo, e é como Deus em sua plenitude de vida e de conhecimento (espírito absoluto).

2 O espírito subjetivo

A idéia que retorna a si, portanto, é a emersão do espírito, que inicialmente ainda se manifesta ligado à finitude. Hegel explica, do modo que agora já conhecemos bem, como a *idéia infinita,* que se faz espírito, ainda se encontra ligada ao *finito* no seu emergir da natureza. Não é o espírito que se manifesta no finito, mas, ao contrário, é a finitude que aparece dentro do *espírito.*

E por que isso acontece? Trata-se, diz Hegel, de uma "aparência que o espírito põe diante de si como *barreira*, para poder, através da superação dessa barreira, possuir e saber *por si* a liberdade como sua essência". Ainda que inseridos em nova moldura, são evidentes, aqui, os ecos de Fichte.

As etapas do espírito subjetivo são:

1) a *antropologia,* que é o estudo da alma, considerada em sua fase inicial como o sono do espírito ou como o aristotélico "intelecto potencial";

2) a *fenomenologia,* que retoma algumas temáticas da grande obra homônima e que, por meio da autoconsciência, leva da consciência à razão (a qual, como consciência de ser todas as coisas, é espírito, ainda que não desdobrado inteiramente);

3) a *psicologia,* que estuda o espírito teórico (que conhece os objetos como alteridades), o espírito prático (como atividade que modifica os objetos) e o espírito livre, como síntese dos primeiros dois momentos.

3 O espírito objetivo

3.1 A concepção hegeliana do espírito objetivo

Segundo alguns intérpretes, o espírito objetivo é o momento mais significativo e mais específico do hegelianismo, ou, pelo menos, um dos mais característicos e interessantes. O espírito objetivo é o que se realiza nas instituições da família, nos costumes e preceitos da sociedade e nas leis do Estado, é o *ethos* que alimenta a vida ético-política, é a história-que-se-faz.

O espírito objetivo é o momento da realização da liberdade na ordem intersubjetiva, que pouco a pouco se amplia em graus e em momentos dialéticos sucessivos, que Hegel indica: *a*) no "direito"; *b*) na "moralidade" e *c*) na "eticidade".

A compreensão destes momentos nos fará compreender melhor o sentido do espírito objetivo hegeliano.

3.2 Os três momentos do espírito objetivo

a) Diz Hegel que, para não permanecer puramente abstrata, a vontade livre "deve dar-se uma existência", ou seja, concretizar-se. E a matéria mais imediata em que isso ocorre é constituída pelas coisas e objetos externos. Desse modo, nascem o "direito" e aquilo que a ele está ligado.

b) Mas essa forma de existência imediata é inadequada para a liberdade, precisamente por ser *imediata* e *exterior.* Essa imediaticidade e exterioridade, portanto, devem ser negadas e superadas, ou seja, mediatizadas e interiorizadas, e disso nasce a *moralidade,* o segundo momento do espírito objetivo.

Nessa esfera, as coisas exteriores são inseridas como indiferentes e o que conta é meu juízo moral, minha *vontade,* a *forma de universalidade em que se inspirou a regra do agir.* Essa é a esfera da vontade subjetiva, da qual é exemplo paradigmático a ética kantiana, que Hegel censura por ser unilateral, porque encerra o homem em seu "interior". Essa unilateralidade, portanto, deve ser retirada e superada mediante a realização externa e concreta da vontade.

c) Entramos assim no momento da *eticidade*, que é a síntese dos dois momentos anteriores, ou seja, o momento em que o querer do sujeito se realiza *querendo fins concretos,* operando desse modo a mediação entre o subjetivo e o objetivo. Mas, por sua vez, a eticidade se realiza dialeticamente nos três momentos: *a*) da "família"; *b*) da "sociedade" e *c*) do "Estado".

Os fins que a vontade livre quer na fase da eticidade, portanto, são os *fins concretos* postos pela realidade viva da família, indicados pela sociedade com suas múltiplas exigências, queridos pelo Estado com suas leis.

Entre as muitas páginas interessantes de Hegel relativas aos três momentos da eticidade, recordamos particularmente as passagens sobre a família (que ele mostra ser algo bem mais elevado do que um "contrato", enquanto "síntese" ética, na qual o dado contratual e aquilo que a ele está ligado, como o sexo e o amor, encontram sua verificação em um *ethos* superior), e as passagens sobre a sociedade (nas quais Hegel identifica o organismo social como intermediário entre família e Estado de modo tão claro que a sua intuição, como alguns já notaram, pode ser considerada como o ponto cardeal da ciência social moderna).

Quanto ao Estado, porém, devemos ampliar o discurso, já que é através do Estado e da dialética instituída entre os Estados que se realiza a história, que, para Hegel, é verdadeira e própria *teofania,* ou seja, a manifestação-realização do espírito objetivo.

■ **Espírito.** O espírito é a idéia que voltou a si da alienação e se tornou em si e para si: ele é a mais alta manifestação do absoluto, o auto-realizar-se e o autoconhecer-se de Deus. Nesta ótica, idéia lógica e natureza são vistas como pólos dialéticos dos quais o espírito é a síntese viva. Também a esfera do espírito estrutura-se de modo triádico, e divide-se portanto em três momentos: espírito subjetivo, espírito objetivo, espírito absoluto. No vértice do espírito absoluto, que é constituído pela filosofia, "a idéia eterna sendo-em-si-e-por-si se ativa, se produz e goza de si mesma eternamente".

3.3 A natureza do Estado

Como síntese de direito e moralidade e como possibilidade de ser da família e da sociedade, o Estado é a própria idéia que se manifesta no mundo. Hegel diz até que ele é "o ingresso de Deus no mundo", um "Deus real". E isso é verdade até para o Estado mais defeituoso, porque, por maior que seja, o defeito nunca chega a ponto de eliminar o positivo de fundo e, portanto, nunca é capaz de invalidar o que foi dito.

Nessa concepção, o Estado não existe para o cidadão, mas o cidadão é que existe para o Estado. Em suma, *o cidadão só existe enquanto membro do Estado.* Esta era uma concepção grega, que é retomada por Hegel e levada às conseqüências extremas no contexto do seu idealismo e panlogismo.

3.4 A natureza da história e a filosofia da história

Se o Estado é a razão que faz o seu ingresso no mundo, a história, que nasce da dialética dos Estados, nada mais é que o desdobramento dessa mesma razão: "a história é o desdobramento do espírito no tempo, do mesmo modo que a natureza é o desdobramento da idéia no espaço".

A história é o "juízo" do mundo e a filosofia da história é o conhecimento e a revelação conceitual dessa racionalidade e desse juízo. A filosofia da história é a visão da história do ponto de vista da *razão,* contrariamente à visão tradicional, que era a visão própria do *intelecto.*

A história do mundo se desenvolve segundo um "plano racional" (que a religião reconhece com o nome de Providência), e a filosofia da história é a conseqüência científica desse plano. Por conseguinte, a filosofia da história torna-se "teodicéia", ou seja, conhecimento da justiça divina e justificação daquilo que aparece como mal diante do poder absoluto da razão.

Segundo Hegel, aquilo que se apresenta como mal nada mais é que o momento negativo, que é a mola da dialética, de que falamos acima. Como crepúsculo das coisas particulares, a morte nada mais é do que o

contínuo fazer-se do universal. A própria guerra é o momento da "antítese" que move a história, a qual, sem guerras, registraria somente páginas em branco.

Como se vê, o filósofo não se detém diante de nada. De resto, uma vez afirmado que "a história é o desdobrar-se da natureza de Deus em determinado elemento particular", tudo segue como conseqüência. E é certamente na *Filosofia do direito* que se lê a célebre afirmação "tudo o que é real, é racional; tudo o que é racional, é real". Assim como na natureza, para quem afirma a identidade entre Deus e natureza (*Deus sive natura*), toda coisa é necessária e tem sentido absoluto, da mesma forma, para Hegel, para quem pensa *Deus sive historia*, tudo é necessário e todo acontecimento tem sentido absoluto.

3.5 A realização do espírito objetivo na história

Mas vejamos como, concretamente, o espírito objetivo se desdobra na história. Ele se particulariza como "espírito do povo" (*Volksgeist*), como ele pouco a pouco se manifesta nos vários povos. Mas o espírito do povo é uma manifestação do "Espírito do mundo" (*Weltgeist*).

Também são momentos particulares do espírito do mundo os "indivíduos cósmico-históricos", os grandes heróis, capazes de captar aquilo cuja hora é chegada e levá-lo a termo. O que eles fazem não lhes vêm do interior, mas do espírito que, por meio deles, tece seus desígnios.

Com efeito, depois que o espírito serviu-se desses homens para seus objetivos, ele os abandona e então se tornam nada, como Napoleão, que, depois da derrota, sobreviveu somente para definhar na pequena ilha de Elba e para morrer na distante ilha Santa Helena.

E como se explicam as paixões mesquinhas que movem os homens e seus fins particulares? E como se justificam as acidentalidades de vários gêneros? Hegel responde que o particular se 'esgota' e se exaure já na sua luta contra o outro particular, dado que o particular é sempre conflitivo. E assim ele se arruína, ruína da qual *emerge imperturbavelmente o universal*.

A razão universal faz as paixões irracionais e o particular agirem em seu benefício. Essa é a "astúcia da razão".

A história do mundo passa através de etapas dialéticas que assinalam um incremento progressivo de racionalidade e de liberdade do mundo oriental ao mundo greco-romano, e deste ao mundo cristão-germânico. Nesta última fase, o espírito parece ter-se realizado plenamente, conservando em suas profundezas o passado como memória, e concretizando no presente o conceito de si mesmo. Mas, se é assim, a história está destinada a se deter na fase cristã-germânica? A dialética histórica se detém em determinado momento? É isso o que parece se dever concluir de tudo o que Hegel diz, contrariamente ao que os princípios da própria dialética teriam necessariamente exigido. Trata-se de grande aporia, que repercutiria inclusive na concepção de história de Marx.

4 O espírito absoluto: arte, religião e filosofia

4.1 O "retorno a si mesma" da idéia

Depois de se realizar-se na história como liberdade, a idéia conclui seu "retorno a si" no autoconhecer-se absoluto. O *espírito absoluto, portanto, é a idéia que se autoconhece de maneira absoluta*. E esse autoconhecimento é o autoconhecimento de Deus, no qual, porém, o homem desempenha papel essencial. Ao mesmo tempo, Hegel abaixou Deus ao homem e elevou o homem a Deus.

4.2 As formas do auto-saber-se do espírito: arte, religião e filosofia

Esse auto-saber-se do espírito não é uma intuição mística, e sim um processo dialético; por isso, é processo triádico, que se realiza: 1) na *arte*; 2) na *religião*; 3) na *filosofia*. Essas são, portanto, três formas por meio das quais conhecemos Deus e Deus se conhece.

Elas se realizam, respectivamente:

1) através da *intuição sensível* (estética);
2) através da *representação da fé*;
3) através do *conceito puro*.

Eis como Hegel caracteriza, de modo claro e preciso, estes três momentos dialéticos da filosofia do espírito.

1) "A forma da intuição pertence à *arte*, de modo que a arte é que apresenta à consciência a *verdade sob forma sensível*, que tem nessa sua aparência um sentido e um significado mais elevados, mais profundos".

2) "O âmbito seguinte, que ultrapassa o reino da arte, é o da *religião*. A religião tem como forma de sua consciência a *representação*, enquanto o absoluto é transferido da objetividade da arte para a interioridade do *sujeito*".

3) "A terceira forma do espírito absoluto é, enfim, a *filosofia*. Com efeito, a religião na qual Deus é inicialmente objeto externo para a consciência [...] se revela depois no elemento interior, impelindo e preenchendo a comunidade".

Hegel, portanto, conclui: "Desse modo, unificam-se na *filosofia* os dois lados da *arte* e da *religião*: a objetividade da arte, que aqui certamente perdeu a sensibilidade externa, mas encontrou compensação na forma suprema do objetivo, na forma do pensamento, e a subjetividade da religião, que é purificada como subjetividade do pensamento".

É justamente este o esquema que Hegel seguiu ao traçar a síntese das três manifestações grandiosas do espírito, arte-religião-filosofia, principalmente nos famosos cursos de suas aulas, que contêm alguns de seus pensamentos mais belos e mais sugestivos.

4.3 As articulações dialéticas da arte, da religião e da filosofia

Por fim, devemos recordar que:

1) A *arte* também é entendida e reconstruída segundo etapas dialéticas: *a*) arte oriental; *b*) arte clássica; *c*) arte romântica.

2) Também na *religião* distinguem-se três momentos: *a*) religião oriental; *b*) religião grega; *c*) religião cristã.

3) A própria *filosofia* (que vem a coincidir com a história da filosofia) também é vista desdobrando-se nos três momentos: *a*) da antiguidade grega; *b*) da cristandade medieval; *c*) da modernidade germânica.

Em todos esses desdobramentos histórico-dialéticos, sobretudo duas coisas chamam a atenção: em primeiro lugar, a evolução pareceria cessar com a terceira fase, na qual tudo pareceria chegar a seu termo; em segundo lugar, a história da filosofia, de Tales a Hegel, apresenta-se como grandioso teorema, que se desdobra no tempo e no qual *cada* sistema constitui uma "passagem" necessária. E esse teorema parece encontrar sua própria conclusão precisamente na filosofia de Hegel.

Com efeito, na filosofia de Hegel — *em certo sentido* — é o próprio Deus que se autoconhece, e, conhecendo-se, atua todas as coisas.

Em suma, sob muitos aspectos a filosofia pareceria ter alcançado seu ápice no sistema de Hegel. Textos 6 7

VII. Algumas reflexões conclusivas

• Todo o pensamento moderno posterior a Hegel pode ser visto como uma espécie de acerto de contas com o "totalitarismo racionalista" hegeliano. Os irracionalismos e as filosofias antidialéticas posteriores têm todos em comum a reação contra a razão que Hegel tentou impor em todos os níveis de modo absolutista.

O próprio totalitarismo político depreendeu suas armas conceituais para a própria autolegitimação em grande parte a partir de Hegel, freqüentemente abusando dos conceitos hegelianos, os quais, porém, fornecem efetivamente amplo material disponível para tal abuso.

Sugestão e detalhes da filosofia hegeliana → § 1

Apesar disso, Hegel renasceu no século XX, e muitos aspectos de seu filosofar constituem intuições formidáveis e pilares de grande profundidade nos diversos âmbitos da realidade histórica. É, portanto, oportuno aproximar-se de Hegel es-

tabelecendo, como dizia Croce, "aquilo que morreu e aquilo que está vivo em sua filosofia"; e enquanto parece morta sua pretensão de dar ao homem o totalizante conhecimento absoluto do absoluto, permanece ainda viva toda uma série de análises extraordinárias, que se estendem nos vários campos do saber e constituem um material quase inexaurível.

1 "O que está vivo e o que está morto" na filosofia de Hegel

Apresentamos com amplitude o pensamento de Hegel, porque com ele o pensamento ocidental alcança uma de suas encruzilhadas mais importantes. Com efeito, não se pode compreender grande parte da história da filosofia e da cultura posterior se não se compreende Hegel.

É claro que, em primeiro lugar, em sua gigantesca construção, o sistema hegeliano não podia ser conservado assim como era por ninguém, porque muitas de suas partes estão juntas por razões que não têm tanto suas raízes na lógica do próprio sistema, e sim na cultura romântica e no espírito de sua época. Conseqüentemente, era fatal que, entre os próprios hegelianos, se formassem rupturas muito profundas, que levaram até a uma direita e a uma esquerda hegelianas bastante distintas entre si: a direita radicalizou o sistema, a esquerda o podou e redimensionou amplamente, como logo veremos.

Todavia, em geral, todo o pensamento moderno posterior a Hegel pode ser visto como uma espécie de "gigantomaquiagem" (para usar uma célebre expressão de Platão) contra o panlogismo absolutista hegeliano. Alguns chegaram até a apresentar a história da filosofia pós-hegeliana como "destruição da razão", onde por "razão" deve-se entender precisamente aquela razão que Hegel tentou impor em todos os níveis de modo verdadeiramente totalitário, como vimos.

E era fatal que, nessa operação de "destruição", se fosse muito além dos justos limites, e que, conseqüentemente, com a razão hegeliana, fosse atingida *toda a racionalidade humana*, como veremos. Muitas formas de irracionalismo moderno e contemporâneo têm essa gênese e constituem uma forma de absolutização daquelas destruições.

A própria dialética, que desde a antiguidade emergira como o único método específico da filosofia (o único método que a filosofia possui como próprio), que não a compartilha com as outras ciências, teve de ser repensada e redimensionada a fundo, acabando por ser parcialmente envolvida e arrastada por aquela "destruição".

Também é sabido que, em larga medida, foi em Hegel que o totalitarismo político foi buscar as armas conceituais para sua própria autolegitimação. E, embora seja verdade que isso foi abuso, também é verdade que Hegel efetivamente fornece amplo material que se presta a tal abuso.

A estatolatria, a teorização do povo-guia eleito pelo espírito para celebrar sua própria concretização, a concepção dos homens cósmico-históricos de cujo lado está o direito absoluto, têm em Hegel o seu teórico máximo.

No entanto, Hegel renasceu no século XX, em passado que ainda está próximo. E até nos adversários continuou a sobreviver por ele uma espécie de amor-ódio que ainda persiste, e que o faz ressurgir inopinadamente dos modos mais variados.

A verdade é que Hegel foi mente filosófica de primeira grandeza, e que muitas das coisas que escreveu constituem formidáveis intuições e investigações de grande profundidade nos vários âmbitos da realidade histórica, cujo valor não se apóia necessariamente nas premissas teóricas do sistema e que, portanto, têm (ou podem ter) valor autônomo e, como tais, são sempre passíveis de valorização e reproposição.

Croce afirmou que é preciso aproximar-se de Hegel estabelecendo "o que está vivo e o que está morto" em sua filosofia. E essa operação foi feita por muitos e de muitos modos.

Parece-nos que a resposta à questão do que está morto e do que está vivo em Hegel

poderia ser assim resumida: está morta a pretensão de dar ao homem o totalizante conhecimento absoluto do absoluto; está viva toda uma série de suas extraordinárias análises que se estendem pelos vários campos do saber e que constituem material quase que inexaurível. E é por isso que, logo depois que alguém o declara definitivamente morto, Hegel renasce do modo menos pensado.

Na *Fenomenologia,* o filósofo escrevera: "A verdadeira figura na qual a verdade existe só pode ser o seu sistema científico. Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência (absoluta) — meta que, alcançada, seja capaz de substituir a expressão *amor pelo saber* por *verdadeiro saber* —, eis o que me propus". Mas o que está morto em Hegel é precisamente a pretensão de alcançar esse "verdadeiro saber" totalizante enquanto tal, ao passo que permanecem vivas precisamente aquelas coisas que se inscrevem no âmbito da filosofia entendida na dimensão clássica do termo, ou seja, como filo-sofia.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Encyklopädie

der

philosophischen Wissenschaften

im Grundrisse.

Erster Theil

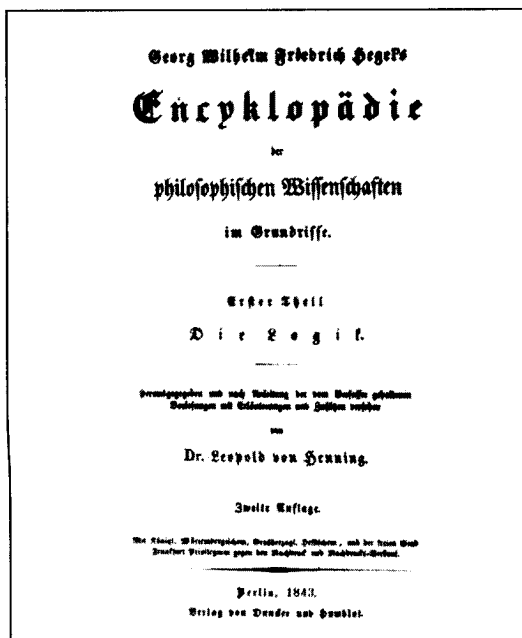
Die Logik.

von

Dr. Leopold von Henning.

Zweite Auflage.

Berlin, 1843.

Verlag von Duncker und Humblot.

Frontispício da edição berlinense de 1843 da Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio *de Hegel.*

HEGEL

NECESSIDADE DA CIÊNCIA DO ABSOLUTO

A intenção fundamental de Hegel é TRANSFORMAR A FILOSOFIA DE *AMOR DO SABER* (*PHILO-SOPHIA*) EM *SABER REAL* (*SOPHIA*).
A época pós-kantiana exige que a ciência seja
ciência do Absoluto
em duplo sentido

1. o *próprio Absoluto chega a ter ciência de si*

2. *a ciência tem como objeto* o *Absoluto*

O Absoluto é essencialmente sujeito (automovimento), é
Espírito
que se autogera, realizando-se como Infinito
que põe e ao mesmo tempo retoma dentro de si o finito:
Idéia
que se reflete circularmente em si mesma,
dando lugar a três momentos dialéticos paradigmáticos

1. O *SER-EM-SI*
2. O *SER-OUTRO* OU *SER-FORA-DE-SI*
3. *A VOLTA A SI* OU *SER-EM-SI-E-POR-SI*

que se repetem

em geral (em Deus):
1. *Idéia em si*: Logos divino como racionalidade pura
2. *Idéia fora de si*, alienada: Natureza
3. *Idéia que volta a si* e se torna *em si e por si*: Espírito

em particular (em todos os aspectos do universo):
todo momento do real é momento *necessário* do Absoluto,
que se realiza progressivamente em cada um e em todos estes momentos,
e apenas *no fim* do autoprocesso existe em sua verdade

A ciência, portanto, tem como características essenciais:
1. a *sistematicidade* (ciência do Absoluto em cada um e em todos os momentos *necessários* de seu desenvolvimento)
2. a *dialeticidade*, que repete os três momentos paradigmáticos do automovimento do Absoluto e dá lugar a um método que se escalona em

1. TESE: *momento abstrato ou intelectivo*, em que o intelecto está fechado às de-terminações do finito;
2. ANTÍTESE: *momento dialético em sentido estrito ou negativamente racional*, em que a razão evidencia as contradições do finito;
3. SÍNTESE: *momento especulativo ou positivamente racional*, em que a razão recompõe as contradições e opera a síntese dos opostos, mostrando a si mesma como *totalidade concreta*

HEGEL
O SISTEMA DA CIÊNCIA

INTRODUÇÃO: *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO*

Ciência da automanifestação temporal do Espírito,
que da consciência sensível se eleva dialeticamente até o saber absoluto.
Dois planos se entrecruzam:

1. o caminho percorrido pelo Espírito para chegar a si por meio de todas as vicissitudes da história do mundo
2. o caminho do espírito do homem singular, que deve percorrer de novo aquele caminho, para dele se apropriar

↓

A meta do itinerário fenomenológico é
o ser como puro pensar,
o absolutamente mediato e, ao mesmo tempo, o absolutamente imediato,
com o qual tem início a

↓

1. LÓGICA: CIÊNCIA DA IDÉIA EM SI COMO LOGOS DIVINO PURO

A Lógica é a *auto-estruturação ideal do Todo*, e expõe
"Deus antes da criação do mundo e de todo espírito finito".
Articula-se nas três esferas:

1. *Ser*: o pensar em sua imediatez
2. *Essência*: o pensar em sua mediação
3. *Conceito*: o pensar que volta para dentro de si como totalidade

↓

2. FILOSOFIA DA NATUREZA: CIÊNCIA DA IDÉIA FORA DE SI, ALIENADA

A Natureza é a Idéia na forma da alteridade e da exterioridade.
Seus três momentos fundamentais são:

1. *Matéria e movimento em geral* (objeto da mecânica)
2. *Corpos inorgânicos e processos físico-químicos* (objeto da física)
3. *Corpos orgânicos* (objeto da física orgânica)

↓

3. FILOSOFIA DO ESPÍRITO: CIÊNCIA DA IDÉIA EM SI E POR SI

O Espírito em geral é a verdade e o fim último da Natureza:
é a verdadeira realidade da Idéia, que se desdobra em três estágios:

1. *ESPÍRITO SUBJETIVO*: espírito do indivíduo, ainda ligado ao finito
2. *ESPÍRITO OBJETIVO*: espírito coletivo que se realiza progressivamente:
   a) na família; b) na sociedade civil; c) no Estado.
   O Estado é a racionalidade em si e por si, em que a liberdade chega a seu direito absoluto.
   A dialética dos Estados dá lugar à *História do mundo*: nela o Espírito do mundo se desdobra, servindo-se dos vários povos e das grandes individualidades históricas para tecer seus próprios desígnios ("astúcia da razão")
3. *ESPÍRITO ABSOLUTO*, cujos três momentos progressivos são:
   a) Arte; b) Religião; c) Filosofia.

Na Filosofia, "a Idéia eterna existente-em-si-e-por-si se produz e goza de si mesma eternamente como Espírito absoluto"

HEGEL

A NECESSIDADE DE QUE A FILOSOFIA SEJA CIÊNCIA SISTEMÁTICA DO ABSOLUTO

1 A natureza do saber científico e o absoluto como espírito

A idéia de sistema amadurecera em Hegel já durante o período de ensino como livre-docente na Universidade de Jena (1801-1806), tanto que a primeira obra hegeliana em volume, publicada em 1807, trazia no frontispício o título: Sistema da Ciência. Primeira parte. A fenomenologia do espírito. *No famoso* Prefácio *a esta obra (do qual foram tiradas as páginas apresentadas a seguir), Hegel anuncia explicitamente sua intenção de transformar a* philosophia *(o amor pela ciência) em* sophia *(ciência verdadeira e própria: não uma ciência entre as outras, mas a ciência por excelência), e declarava que a característica fundamental da ciência é a sistematicidade, porque a verdade pode-se manifestar autenticamente apenas como um todo sistemático.*

Ressoa de fato nestas frases a antiga definição aristotélica da filosofia como "ciência da verdade", ressoam aí com ainda mais vigor muitas proposições contidas na Doutrina da ciência *de Fichte, e em certo sentido aí se encontram traços da idéia que está na base dos grandes sistemas filosóficos modernos (Spinoza, Leibniz, Wolff).*

Por outro lado, a filosofia enquanto tal sempre se apresentou como a ciência humana por excelência, como o supremo saber atingível pelo homem, onerado porém por uma limitação indiscutível. Platão põe na boca de Sócrates as palavras que exprimem com grande eficácia a consciência de toda consciência filosófica autêntica: "Na realidade, apenas o deus é sábio (sophós), *[...] ao passo que a sabedoria humana* (anthropíne sophía) *tem pouco ou nenhum valor".*

Todavia, a diferença crucial entre a posição hegeliana e a de todo outro pensador consiste no fato de que Hegel pretendeu conduzir a filosofia muito além do saber humano e de transformá-la definitivamente em saber divino, no sentido de que na filosofia – na filosofia hegeliana! – o Deus uno e trino do cristianismo chegaria por fim a saber completamente a si mesmo como espírito absoluto, e que assim o espírito humano saberia verdadeiramente a si mesmo em Deus.

1. O elemento e a figura verdadeira da verdade, isto é: o conceito e o sistema científico

A figura autêntica em que a verdade pode existir é apenas o sistema científico da própria verdade. Ora, colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência, a fim de que chegue à meta em que possa depor o próprio nome de *amor do saber* para ser *saber real*, é aquilo a que exatamente me propus.

A necessidade interior de que o saber seja ciência reside em sua natureza, e a única ilustração satisfatória a respeito é a exposição da própria filosofia. A necessidade *exterior*, por sua vez – à medida que ela, prescindindo da acidentalidade da pessoa e a partir das circunstâncias particulares, é captada de modo universal –, é idêntica à necessidade *interior*, e o é precisamente na figura em que a época representa a existência dos próprios momentos. Se a época atual se revelasse madura pela elevação da filosofia a ciência, então esta seria a única verdadeira justificação das tentativas que se propõem tal escopo: com efeito, não só se demonstraria a necessidade da elevação, mas também, ao mesmo tempo, ela seria atuada.

A verdadeira figura da verdade é, portanto, posta na cientificidade, e isso equivale a dizer que a verdade encontra o elemento da própria existência apenas no *conceito*.

2. O absoluto como sujeito e como resultado. O verdadeiro, enquanto tornar-se de si mesmo, é o Todo

Segundo meu ponto de vista, que deverá se justificar apenas mediante a exposição do próprio sistema, tudo depende do conceber e exprimir o verdadeiro não tanto como *subs-*

tância, e sim propriamente como *sujeito*. Ao mesmo tempo, devemos notar que a substancialidade inclui em si tanto o universal, isto é, *a imediatez do próprio saber*, como também a imediatez que é *ser* ou imediatez *pelo saber*. [...] A substância viva constitui o ser que é verdadeiramente *sujeito*, que é verdadeiramente real, apenas à medida que ela é o movimento do pôr-a-si-mesma, apenas enquanto é a mediação entre o tornar-se-outro-a-partir-de-si e si própria. Enquanto sujeito, a substância é a *negatividade* pura e simples, e justamente por isso é o desdobramento do simples, é a duplicação oponente que por sua vez constitui a negação desta diversidade indiferente e de sua oposição: apenas esta igualdade *que se restaura*, apenas esta reflexão dentro de si mesmo no ser-outro – não uma unidade *originária* enquanto tal, nem *imediata* enquanto tal – é o verdadeiro. O verdadeiro é o tornar-se de si mesmo, é o círculo que pressupõe e tem no início o próprio fim como próprio fim, e que é real apenas mediante a atuação e o próprio fim. [...] O verdadeiro é o Todo. O Todo, porém, é apenas a essência que se realiza mediante seu próprio desenvolvimento. Do absoluto, com efeito, é preciso dizer que é essencialmente um *resultado*, que apenas *no fim* é aquilo que é na verdade. E exatamente nisto consiste sua natureza: em ser realidade, sujeito, tornar-se-a-si-mesmo. Embora possa parecer contraditório o fato de que o absoluto deva ser concebido essencialmente como resultado, bastará uma breve reflexão para eliminar esta aparência de contradição.

3. A natureza da mediação e a reflexão dentro de si. O início é o fim

O início, o princípio, o absoluto em sua primeira e imediata enunciação, é apenas o universal. E assim como não se expõe uma zoologia com o simples dizer "*todos* os animais", com a mesma evidência salta aos olhos que as palavras "divino", "absoluto", "eterno" etc., não exprimem, de fato, o conteúdo determinado do divino, do absoluto, do eterno etc., mas apenas a intuição imediata que os concerne. Aquilo que vale mais do que tais palavras, ainda que se trate apenas da passagem para uma proposição, contém um *tornar-se-outro* que deve ser retomado, ou seja, é uma mediação. A respeito desta última há, porém, uma espécie de medo apavorante, como se aceitar a afirmação pela qual a mediação seria algo de absoluto e teria lugar no absoluto significasse ter de renunciar ao conhecimento absoluto.

Na realidade, esse medo apavorante deriva da ignorância sobre a natureza da mediação e do próprio conhecimento absoluto. A mediação, com efeito, não é mais que a auto-igualdade que se move por si mesma, é a reflexão dentro de si, o momento do Eu que é-por-si, é a negativa pura abaixada à sua abstração pura, a mediação é o *puro e simples tornar-se*. Em virtude da própria simplicidade, o Eu, o tornar-se em geral, este ato do mediar, é exatamente tanto o tornar-se da imediatez quanto o próprio imediato.

Excluir do verdadeiro a reflexão, e não captá-la como momento positivo do absoluto, quer dizer, portanto, desconhecer a razão. É a reflexão que determina o verdadeiro como resultado, mas que também remove a oposição entre o resultado e seu tornar-se; esse tornar-se, com efeito, é igualmente simples, e por isso não é diverso da forma do verdadeiro, que é a de mostrar-se *simples* em seu resultado, ou melhor: o verdadeiro é o ser que voltou à simplicidade.

Se *em si* o embrião é indubitavelmente homem, não o é, porém, *por si*; é homem por si apenas como razão formada e desenvolvida, que se *fez* aquilo que ela é *em si*. Apenas esta é sua realidade. Mas tal resultado é, por sua vez, imediatez simples: ele, com efeito, é a liberdade autoconsciente que repousa dentro de si mesma e que, em vez de segregar a oposição para deixá-la para trás, se reconciliou com ela.

Tudo o que dissemos pode ser expresso também assim: a razão é *o agir em conformidade com um fim*. A elevação da suposta natureza acima do pensamento desconhecido em sua essência, e sobretudo a colocação de escanteio da finalidade exterior, lançaram descrédito sobre a forma do *fim* em geral. Já Aristóteles, ao contrário, havia determinado a natureza como a atividade conforme a um fim, e havia concebido o fim como o imediato, como *aquilo que está em repouso*, como o imóvel que é *ele próprio motor* – e que por isso constitui o *sujeito*. Sua força para mover, tomada em abstrato, é o *ser-por-si*, a negatividade pura. E se o resultado é idêntico ao início, isso ocorre apenas porque o *início* é o *fim*; e isso equivale a dizer: o real é idêntico ao próprio conceito apenas porque o imediato, enquanto fim, tem dentro do próprio interior o Si-mesmo, a realidade pura. O fim atuado, o real existente, é de fato movimento e tornar-se plenamente desdobrado: e tal inquietação é justamente o Si-mesmo. Neste sentido, porém, o Si-mesmo é igual também à imediatez e simplicidade do início, pelo fato de que ele é o resultado, é aquilo que retornou para dentro de si-mesmo: e aquilo que voltou

para dentro de si próprio é exatamente o Si-mesmo, é auto-igualdade e simplicidade que se refere a si mesma.

4. O verdadeiro é real apenas como sistema. O absoluto como espírito

Entre as diversas conseqüências que derivam de tudo o que dissemos até agora, pode-se pôr em relevo a seguinte: apenas como ciência, apenas como *sistema*, o saber é real e pode ser objeto de exposição. [...] O verdadeiro é real apenas como sistema, a substância é essencialmente sujeito: tudo isso é expresso na representação que enuncia o absoluto como *espírito* – conceito eminentíssimo que pertence à época moderna e à sua religião. Apenas o espiritual é o *real*: ele é a essência, ou seja, *aquele-que-é-em-si*; ele é *aquilo que se refere a outro*, o *determinado*, é o *ser-outro* e o *ser-por-si* (e é o permanecer-dentro-de-si em tal determinação, isto é, em seu ser-fora-de-si): apenas aquilo que é espiritual é *em si e por si*.

Este ser-em-si-e-por-si, porém, é em primeiro lugar apenas para nós o *em si*, é a *substância* espiritual, e deve, portanto, ainda ser tal *por si próprio*: ele deve se tornar o saber que sabe o espiritual e que, ao mesmo tempo, sabe a si mesmo como espírito; ou seja, deve se tornar objeto de si mesmo, e, igualmente de modo imediato, também objeto removido, reflexo dentro de si próprio. À medida que produz inconscientemente o próprio conteúdo espiritual, o objeto é *por si* apenas para nós; quando, porém, ele é por si também para si próprio, então esta autoprodução – o conceito puro – é para ele também o elemento objetivo em que tem a própria existência, e em tal existência ele é, para si próprio, objeto refletido dentro de si.

O espírito que, de tal modo, sabe-se desenvolvido como espírito, é a *ciência*. A ciência é a realidade do espírito e é o reino que se constrói em seu próprio elemento.

G. W. F. Hegel,
Fenomenologia do espírito.

2 O papel da *Fenomenologia do espírito*

Para Hegel, a especulação filosófica, enquanto ciência, realiza-se quando a razão nega toda finitude e se eleva até o absoluto. Esta elevação, todavia, não pode ser repentina e imediata, mas deve acontecer em graus, segundo um movimento que já é filosofia.

A Fenomenologia do espírito *é exatamente a história da elevação da consciência fenomênica das finitezas de seu saber ao saber absoluto: ela é, portanto, não só uma introdução ao filosofar, mas um verdadeiro e próprio filosofar.*

É preciso, porém, compreender que tal filosofar não é apenas a expressão de uma pesquisa pessoal ligada à história intelectual do indivíduo, mas é também a manifestação da vida do absoluto: ou seja, de um lado corresponde ao caminho que o absoluto teve de percorrer para chegar à consciência de Si-mesmo, do outro constitui o itinerário formativo do filósofo individual: e esta coincidência se realiza porque o homem é parte estrutural do absoluto.

Fenomenologia, em sentido literal (de phainómenon, *"aparecer", e* logos, *"ciência"), significa "ciência do aparecer do espírito" em seu processo de elevação até o saber absoluto, por meio de momentos dialéticos.*

Em conclusão, são dois os níveis segundo os quais deve ser lida a Fenomenologia: *1) aquele que ilustra o caminho seguido pelo espírito para chegar à autoconsciência e que se realiza nas vicissitudes da história do mundo; 2) o plano individual, que percorre de novo este caminho para torná-lo próprio. Desse modo, a história autêntica da consciência do indivíduo deve percorrer de novo a história universal do espírito.*

1. A fenomenologia do espírito é elevação até a ciência, isto é, até o puro auto-reconhecimento do espírito no absoluto ser-outro

O *puro* auto-reconhecimento no absoluto ser-outro, este ser *enquanto tal*, é o terreno sobre o qual se funda a ciência, e é o *saber em sua universalidade*. Ora, o pressuposto ou a condição do início da filosofia é que a consciência se encontre nesse *elemento*. Tal elemento, porém, chega à realização e à plena transparência apenas por meio do movimento do próprio tornar-se. Ele é a pura espiritualidade, no sentido do *universal*, cujo modo de ser é o da *imediatez simples*: esta simplicidade, quando

existe como tal, é o terreno, é o pensamento que tem sede unicamente no espírito.

Uma vez que este elemento, esta imediatez do espírito, constitui o caráter substancial geral do próprio espírito, ele é a *essencialidade transfigurada*, a reflexão que, ela própria simples, é por si a imediatez enquanto tal: é o *ser* que se reflete dentro de si próprio. [...] Ora, a *fenomenologia* do espírito é exatamente a exposição deste tornar-se da *ciência em geral*, isto é, do *saber*. O primeiro manifestar-se do saber, o *espírito imediato*, é a *consciência sensível*, ou seja, aquilo que é privado de espiritualidade. Para se tornar o saber autêntico, para produzir o elemento da ciência – o qual é o conceito puro da própria ciência –, o saber imediato deve percorrer um caminho longo e difícil.

Esse tornar-se, como se apresentará em seu conteúdo e nas figuras que se mostram ao longo do caminho, se revelará uma coisa totalmente diversa de um encaminhamento da consciência pré-científica para a ciência; não será também uma fundação da ciência, nem será, por fim, o entusiasmo que, como um tiro de revólver, começa imediatamente com o saber absoluto e se desembaraça dos pontos de vista divergentes, declarando não querer saber deles. A tarefa de conduzir o indivíduo do estado inculto até o saber foi compreendido necessariamente em seu sentido geral, e se tratou de considerar o indivíduo universal, o espírito autoconsciente, em seu processo de formação. [...] O indivíduo deve percorrer de novo os graus da formação do espírito universal também segundo o conteúdo, mas como figuras já postas por parte do próprio espírito, como graus de um caminho já traçado e aplainado. Do mesmo modo, nós, na esfera das cognições, podemos ver hoje abaixar-se a noções, a exercícios, e até a brinquedos de criança, aquilo que em épocas precedentes era apanágio apenas do espírito maduro dos adultos, e no progresso pedagógico podemos reconhecer, como em contraluz, a história da formação do mundo. Esta existência passada é propriedade já adquirida do espírito universal, que constitui tanto a substância do indivíduo quanto, encarnando também sua exterioridade, sua natureza inorgânica.

Sob este aspecto, e do ponto de vista do indivíduo, a formação consiste na aquisição desta datação, em consumar dentro de si a própria natureza inorgânica e em tomar posse dela por si mesmo. Do ponto de vista do espírito universal enquanto substância, ao contrário, a formação consiste no fato de que esta substância confere-se a própria autoconsciência e produz o próprio tornar-se e a própria reflexão dentro de si. Ora, a ciência da fenomenologia do espírito é a exposição do estruturar-se deste movimento de autoformação em toda a sua amplitude e necessidade, e, ao mesmo tempo, ela apresenta os traços daquilo que de vez em quando é abaixado a momento e propriedade do espírito. A meta é a visão clara, por parte do espírito, do que é o saber.

A impaciência pretende o impossível, isto é, alcançar a meta sem os meios. De um lado, ao contrário, pois todo momento é necessário, é preciso suportar o *comprimento* deste caminho; do outro lado, é preciso *deter-se* junto a cada momento, enquanto cada um é ele próprio uma figura individual total, e deve ser considerado em sentido absoluto apenas se a determinação dele é entendida como totalidade ou concretude, como o Todo na peculiaridade desta determinação.

Uma vez que a substância do indivíduo, uma vez que até o espírito do mundo teve a paciência de atravessar estas formas por toda a sua duração temporal e de assumir a imensa fadiga da história do mundo – durante a qual ele de vez em quando encarnou em cada forma, segundo tudo o que esta comportasse, o conteúdo total de si mesmo –, e uma vez que não lhe teria sido possível chegar à consciência de si com menor fadiga, então, segundo a própria coisa, o indivíduo não pode chegar a conceber a própria substância percorrendo um caminho mais breve.

2. A vida do espírito, a morte e a imensa potência do negativo

O concreto é automovimento apenas porque se cinde e se torna irreal. A atividade do cindir e do separar é a força e o trabalho do *intelecto*, da mais extraordinária e maior potência, ou melhor, da potência absoluta. O círculo que repousa fechado em si próprio, e que, enquanto substância, sustenta os próprios momentos, é a relação imediata que, por isso, não tem nada de surpreendente. Mas o fato de que o acidental enquanto tal, separado da própria esfera, o fato de que aquilo que está ligado a outro e é real apenas em conexão com outro obtenha uma existência própria e uma liberdade separada, tudo isso constitui a imensa potência do negativo: tudo isso é a energia do pensamento, do Eu puro.

A morte, se assim quisermos chamar essa irrealidade, é a coisa mais terrível, e para manter parado aquilo que está morto é necessária a máxima força. Se, com efeito, a beleza impotente odeia o intelecto, isso ocorre porque se vê chamada por este a tarefas que ela não está em grau de realizar. A vida do espírito, ao contrário, não é a que se enche de horror diante da morte

e se preserva íntegra da desintegração e da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se mantém.

O espírito conquista a própria verdade apenas com a condição de reencontrar a si próprio na desagregação absoluta. O espírito é esta potência, mas não no sentido do positivo que afasta o olhar do negativo, como quando nos desembaraçamos às pressas de algo dizendo que não existe ou que é falso, para passar logo a alguma outra coisa. O espírito é, ao contrário, esta potência apenas quando olha de frente o negativo e permanece junto dele. Tal permanência é o poder mágico que converte o negativo no ser.

Este poder mágico identifica-se com aquilo que chamamos o sujeito, o qual, conferindo no próprio elemento uma existência para a determinação, ultrapassa a imediatez abstrata – isto é, a imediatez *que* é apenas em geral – e se torna assim a substância autêntica, torna-se o ser ou a imediatez que não tem mais a mediação fora de si, mas que é esta própria mediação.

3. A conclusão da fenomenologia do espírito

A fenomenologia do espírito se conclui justamente com o ser como absolutamente mediado. No curso da fenomenologia, o espírito prepara para si próprio o elemento do saber. Neste elemento, os momentos do espírito se desdobram na *forma da simplicidade*, a qual sabe o próprio objeto como si própria. Aqui os momentos não caem mais um fora do outro na oposição entre ser e saber, mas permanecem juntos na simplicidade do saber, são o verdadeiro na forma do verdadeiro, e sua diversidade é apenas diversidade do conteúdo. Seu movimento, que no elemento do verdadeiro em forma de verdadeiro se estrutura em um Todo orgânico, constitui a *lógica* ou *filosofia especulativa*.

G. W. F. Hegel,
Fenomenologia do espírito.

3 A natureza da verdade filosófica, seu método e a proposição especulativa

O conhecimento científico do absoluto e, por conseguinte, a transformação da filosofia em ciência, é a dialética, porque apenas a dialética confere ao saber o caráter sistemático que é próprio da ciência.

A dialética é um disciplina antiga, e efetivamente Hegel não desconhece essa origem, mas transforma radicalmente seus termos à medida que os arranca do rígido repouso em que jazem, quase petrificados.

O método dialético tem uma estrutura triádica, cujo vértice é constituído pelo momento especulativo, no qual a razão capta a unidade das determinações contrapostas, próprias da finitude, e penetra na região do absoluto como síntese de opostos.

Por conseguinte, as proposições filosóficas devem ser proposições especulativas, que exprimem o movimento dialético com o qual sujeito e predicado se intercambiam reciprocamente as partes de modo a constituir uma identidade dinâmica.

1. O negativo e o movimento do verdadeiro

O elemento e o conteúdo da filosofia não é o abstrato ou o irreal, mas o *real*, aquilo que põe a si próprio e vive dentro de si próprio, a existência que está no próprio conceito. Este elemento é o processo que produz e percorre os próprios momentos, e todo o seu movimento constitui o positivo e a verdade do próprio positivo.

A verdade, portanto, inclui no próprio interior também o negativo. Ora, se se pudesse considerá-lo como algo do qual fazer abstração, o negativo se chamaria "falso". De fato, ao contrário, aquilo que vai desaparecendo deve ser considerado ele próprio como essencial, e não deve ser enrijecido em uma determinação que, expulsa do verdadeiro, deva ser abandonada em um lugar qualquer fora da verdade; nem o verdadeiro, por sua vez, deve ser considerado como o morto positivo que jaz inerte do outro lado. O fenômeno, o aparecer, com efeito, é o movimento do nascer e do perecer, movimento que não nasce nem perece ele próprio, mas que é em si e constitui a realidade e o movimento da vida da verdade.

Desse modo, o verdadeiro é o delírio báquico em que não há membro que não esteja ébrio; e como cada momento, enquanto tende a separar-se do Todo, da mesma forma imediatamente se dissolve, esse delírio é também o repouso transparente e simples. No tribunal desse movimento, nem as figuras particulares do espírito nem os pensamentos determinados

têm subsistência própria; mas, à medida que são momentos negativos e que se dissipam, eles constituem igualmente momentos positivos e necessários.

Na *totalidade* do movimento, compreendida como repouso, o que se diferencia e se confere uma existência particular é conservado como algo que tem *memória* de si, como algo cuja existência é o saber de si próprio, e por sua vez este auto-saber é, não menos imediatamente, uma existência.

Poderia parecer necessário indicar de modo preliminar os pontos principais que se referem ao *método* deste movimento, que é o método da ciência. Todavia, o conceito de tal método já está implícito na discussão conduzida até aqui, e sua verdadeira e própria exposição pertence à lógica, ou melhor, é a própria lógica. O método, com efeito, não é mais que a estrutura do Todo exibida em sua pura essencialidade.

2. A natureza da existência, a identidade de pensamento e de ser e o especulativo

Como em geral a substância é em si própria sujeito, conseqüentemente todo conteúdo é sua própria reflexão dentro de si. A subsistência ou substância de uma existência é a auto-igualdade, enquanto a autodesigualdade seria a dissolução desta existência. A auto-igualdade, porém, é a abstração pura, ou seja, é o *pensamento*. [...] Ora, justamente porque a subsistência da existência é a auto-igualdade, a abstração pura, eis que tal subsistência é também a abstração de si por si mesma, ou seja, é ela mesma a própria desigualdade consigo e a própria dissolução – a própria interioridade e o movimento do retomar-se dentro de si própria –, em outras palavras: a subsistência da existência é o tornar-se da própria existência. [...] A simplicidade do pensamento é o pensamento que move e diferencia a si próprio, é a própria interioridade, o conceito puro. Desse modo, portanto, a *atividade intelectiva* é um tornar-se e, enquanto é este tornar-se, ela é *racionalidade*.

Nesta natureza daquele que é – que é a de ser, no próprio ser, o próprio conceito – consiste em geral a *necessidade lógica*. Apenas tal necessidade constitui o racional e o rito do Todo orgânico, e é *saber* que sabe o conteúdo à medida que o próprio conteúdo é conceito e essência. Em suma: apenas a necessidade lógica é o *especulativo*.

3. Proposição ordinária e proposição especulativa

A natureza do juízo ou da proposição em geral – natureza que inclui dentro de si a diferença de sujeito e de predicado – é destruída pela proposição especulativa, e assim a proposição primitiva torna-se uma proposição formalmente idêntica que contém, porém, o contragolpe sofrido pela relação entre sujeito e predicado.

Esse conflito entre a forma de uma proposição em geral e a unidade do conceito que destrói tal forma, é semelhante ao que acontece, no âmbito do ritmo, entre o metro e o acento. O ritmo, com efeito, resulta do equilíbrio entre metro e acento e de sua unificação. Analogamente, também na proposição filosófica a identidade de sujeito e predicado não deve anular sua diferença expressa na forma da proposição, mas, ao contrário, sua unidade deve ser uma harmonia. A forma da proposição é a manifestação do sentido determinado, ou seja, é o acento que diferencia sua realização; a *unidade* em que o acento se tempera, ao contrário, consiste no fato de que o predicado exprime a substância e que o próprio sujeito é absorvido no universal.

Procuremos agora ilustrar este discurso com algum exemplo. Na proposição: "Deus é o ser", o predicado é "o ser", e o seu é um significado substancial em que o sujeito se imerge. Aqui, na realidade, "ser" não deve ser entendido como o predicado, mas como a essência e, portanto, parece que "Deus" deixe de desenvolver o papel sugerido pela sua posição na proposição, isto é, o papel de sujeito fixo. Como em tal modo o sujeito perde-se, o pensamento não procede mais na passagem do sujeito para o predicado, mas sente-se antes freado e repelido para a consideração daquele sujeito do qual percebe a ausência. Em outros termos, como o próprio predicado é expresso como um sujeito, como o *ser*, como a *essência* que absorve a natureza do sujeito, então o pensamento reencontra o sujeito imediatamente também no predicado. Portanto, eis que, ao invés de ocupar a posição livre da atitude que raciocina – a qual, no predicado, volta para dentro de si –, o pensamento está ainda imerso no conteúdo, ou pelo menos dá-se a exigência de nele estar imerso.

As mesmas considerações valem para a proposição: "o real é o universal". Aqui, com efeito, o "real", enquanto sujeito, passa para seu predicado. O "universal", porém, não deve ter apenas o significado do predicado, como se a proposição afirmasse que o real é universal: o universal, ao contrário, deve exprimir

propriamente a essência do real. Também aqui, portanto, o pensamento é assim remetido ao sujeito, e não volta para dentro de si, e sim no sujeito do conteúdo.

É deste obstáculo insólito que derivam em grande parte as queixas sobre a incompreensibilidade das obras filosóficas, quando, entenda-se, no indivíduo estiverem presentes as condições culturais requeridas para compreender escritos do gênero. Vislumbramos assim a razão da censura bem precisa e freqüente segundo a qual a maior parte das obras filosóficas devem ser lidas mais vezes para poder ser compreendidas; uma censura tão resoluta e definitiva que, se fosse fundamentada, não deixaria espaço para nenhuma réplica.

Como as coisas estão, ao contrário, é claro por tudo o que foi dito anteriormente. A proposição filosófica, exatamente enquanto proposição, dá a impressão de conter a relação ordinária entre sujeito e predicado, e de proceder a partir da atitude comum do saber. O conteúdo filosófico da proposição, ao contrário, destrói justamente esta atitude e a opinião relativa; a opinião aprende que o significado é diferente daquilo em que ela acreditava, e esta correção da própria opinião obriga o saber a voltar sobre a proposição e a entendê-la de modo diverso.

4. O verdadeiro e o movimento dialético da proposição especulativa

A mistura do procedimento especulativo e do procedimento do raciocínio constitui uma dificuldade que deveria ser evitada; a dificuldade consiste precisamente no fato de que aquilo que é dito do sujeito ora assume o significado do conceito do próprio sujeito, ora, ao contrário, apenas o significado de seu predicado ou acidente. Os dois procedimentos se perturbam mutuamente, e a exposição filosófica se tornará plástica e verdadeiramente eficaz apenas quando conseguir excluir de si o tipo de relação ordinária entre as partes de uma proposição.

No realidade, também o pensamento não especulativo tem seus direitos válidos, mas eles não combinam de fato com o modo de ser da proposição especulativa. Não é possível ultrapassar a forma da proposição de modo *imediato*, nem mediante o mero conteúdo da proposição. É necessário exprimir, ao contrário, este movimento oposto, e é necessário *expô-lo* não só segundo o obstáculo interior, mas até o ponto em que o conceito em questão volta para dentro de si.

Ora, este movimento, que constitui aquilo que no passado devia levar à realização da demonstração, é o movimento dialético da própria proposição. Apenas ele é o especulativo *real*, e apenas o ato de exprimir esse movimento é exposição especulativa. Enquanto proposição, o especulativo não é mais que o obstáculo *interior* e a volta, *privada de existência*, da essência para dentro de si. Eis por que nos vemos tão freqüentemente remetidos pelos escritos filosóficos a esta intuição *interna*, e com isso nos é poupada justamente a exposição que exigíamos, isto é, a exposição do movimento dialético da proposição.

A *proposição* deve exprimir *o que* é o verdadeiro. O verdadeiro, porém, é essencialmente sujeito, e enquanto tal não é mais que o movimento dialético, esse caminho que produz a si próprio, projeta-se para a frente e volta para dentro de si.

G. W. F. Hegel,
Fenomenologia do espírito.

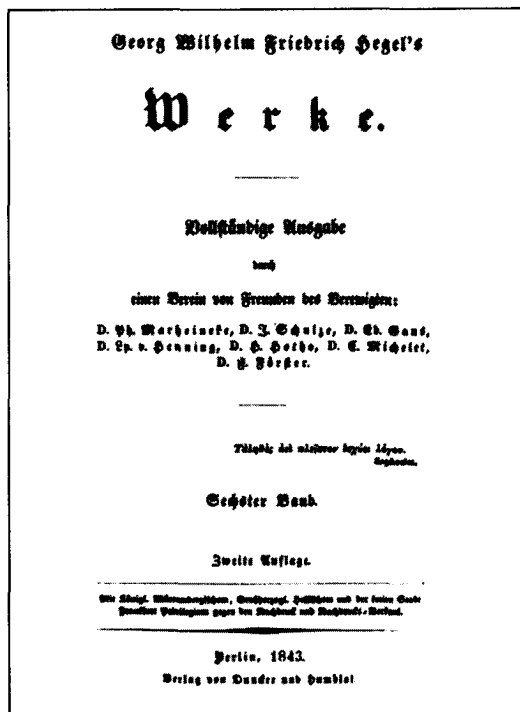
Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe
durch
einen Verein von Freunden des Verewigten:
D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet,
D. F. Förster.

Sechster Band.

Zweite Auflage.

Berlin, 1843.
Verlag von Duncker und Humblot

Frontispício da edição berlinense de 1843 das obras de Hegel.

A Lógica

4 As articulações do elemento lógico e a dialética

O procedimento da lógica hegeliana, com sua articulação em sentido triádico e circular, é indubitavelmente uma novidade, uma descoberta de Hegel; mas, em outro plano, já o tardio neoplatonismo antigo se movera nessa direção e, sobretudo com Proclo, o movimento triádico-circular se tornara fundamental. O próprio Hegel até considerou Proclo como o maior dos neoplatônicos, e foi o primeiro a revalorizá-lo teoricamente em tempos modernos.

1. Os três momentos do elemento lógico

O *elemento lógico* tem, segundo a forma, três aspectos:

a) o *aspecto abstrato ou intelectivo;*

b) o *aspecto dialético ou negativamente racional;*

c) o *aspecto especulativo ou positivamente racional.*

Estes três aspectos não constituem três *partes* da lógica, mas são mais *momentos de toda entidade lógico-real*, isto é, de todo conceito ou verdade em geral. Eles podem sem dúvida ser colocados todos juntos sob o primeiro momento, o *intelectivo*, caso em que é possível mantê-los separados; tomados em tal sentido, porém, não são considerados em sua verdade. [...]

2. O momento abstrato

Enquanto *intelecto*, o pensamento se detém na determinação firme e na sua diferença em relação a outras determinações. Para o intelecto, tal abstração tem valor de abstração que subsiste e que é por si.

3. O momento dialético

O momento *dialético* é a autonegação de tais determinações finitas e sua passagem para as determinações opostas.

1) O momento dialético, tomado isoladamente por si pelo intelecto, constitui o *ceticismo*, principalmente em relação aos conceitos científicos. O ceticismo contém a mera negação como resultado da dialética.

2) A dialética, em geral, é considerada como técnica extrínseca que com arbítrio produz confusão nos conceitos determinados e dá lugar nestes a mera *aparência de contradições*; em tal sentido, não são as determinações que seriam algo de nulo, e sim esta aparência, enquanto o aspecto intelectivo constituiria o verdadeiro. Freqüentemente, além disso, a dialética não é mais que oscilação subjetiva de raciocínios que oscilam de uma cabeça para outra, em que falta o conteúdo e onde a nudez é escondida pela sagacidade que produz tais raciocínios. Em sua determinação peculiar, ao contrário, a dialética é a natureza verdadeira e própria das determinações intelectivas, das coisas e do finito em geral. A reflexão, em primeiro lugar, é a ultrapassagem da determinação isolada, e é um referir-se a esta de modo a pô-la em uma relação, enquanto para o resto ela é mantida em seu valor isolado. A dialética, por outro lado, é a ultrapassagem *imanente* em que a unilateralidade e a limitação das determinações intelectivas se apresentam por aquilo que são, isto é, como negação das próprias determinações. Todo finito consiste em negar a si próprio. O momento dialético constitui, portanto, a alma motriz do procedimento científico, e é o único princípio por meio do qual o conteúdo da ciência obtém *nexo e necessidade* imanentes; analogamente, é no momento dialético em geral que reside a verdadeira elevação, não exterior, acima do finito.

4. O momento especulativo

O momento *especulativo* ou *positivamente racional* capta a unidade das determinações em sua contraposição, ou seja, capta o aspecto *afirmativo* contido em seu dissolver-se e passar para outro.

1) A dialética tem um resultado *positivo* porque possui um *conteúdo determinado*, ou seja, porque seu resultado não é propriamente o *nada vazio e abstrato*, mas a negação de *certas determinações* que estão contidas no resultado, e este resultado não é de fato um *nada imediato*, e sim, justamente, um resultado.

2) Este elemento racional, portanto, embora pensado e também abstrato, é ao mesmo tempo um *concreto*, porque não é unidade *simples e formal*, mas *unidade de determinações diferentes*. Em geral, portanto, a filosofia não tem nada a ver com meras abstrações ou com pensamentos formais, mas ocupa-se unicamente de pensamentos concretos.

3) Na lógica especulativa está contida a mera *lógica do intelecto*, a qual pode ser logo dela deduzida; para fazê-lo, é suficiente descurar o momento dialético e racional. Desse modo, a lógica torna-se a *lógica usual*, um *inventário* de várias determinações de pensamento justapostas que, em sua finitude, são trocadas por algo de infinito.

G. W. F. Hegel,
Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio.

A FILOSOFIA DA NATUREZA

A concepção hegeliana da natureza

A lógica, conforme dissemos, é como "a representação de Deus em sua eterna essência antes da criação da natureza e de um espírito finito". O "antes" deve ser entendido não em sentido cronológico, *mas lógico-ontológico. E o termo criação deve ser concebido de modo completamente diferente do sentido que possui no contexto da filosofia clássico-cristã.*

Deus é a idéia e a natureza é o auto-alienar-se da idéia, seu auto-estranhar-se, ou seja, seu sair-de-si-mesma.

Compreende-se melhor este ponto se tivermos presente a tríade de Proclo manência-processão-conversão. *A manência corresponde ao momento da idéia em si; a processão corresponde justamente a este momento do sair de si da idéia; enquanto a conversão ou volta, como veremos, é o momento do espírito, a idéia que volta a si mesma, o refletir-se sobre si mesma.*

Esta parte da filosofia de Hegel é considerada pela maior parte dos estudiosos a menos interessante. Entre outras coisas, há tempo se salientou como Hegel não tinha nenhuma simpatia pela natureza, em clara antítese às posições de muitos românticos.

Muito revelador é o exemplo que leremos no terceiro parágrafo das passagens que a seguir são apresentadas, onde Hegel objeta a Vanini (um pensador renascentista: 1585-1619) – o qual afirma que uma pequena coisa como um cisco pode fazer-nos reconhecer a verdade e Deus – que de nenhuma coisa da natureza pode-se dizer isso, o que ao invés deve-se dizer quanto aos atos do espírito, mesmo dos menores. O próprio mal que existe nos homens, por causa das implicações espirituais que pressupõe (a liberdade), é infinitamente superior às plantas e aos astros.

As páginas a seguir são as mais sintéticas e interessantes que Hegel escreveu sobre este tema.

1. A exterioridade como determinação fundamental da natureza

A natureza resultou como a idéia na forma da *alteridade*. Uma vez que de tal modo a idéia é como o negativo de si mesma, ou seja, é *exterior a si mesma*, a natureza não é então exterior apenas de modo relativo, em relação a essa idéia (e em relação à existência subjetiva da idéia, o espírito), mas a *exterioridade* constitui a determinação na qual a idéia é como natureza.

Nessa exterioridade, as determinações conceituais têm a aparência de *subsistir* como reciprocamente *indiferentes* e de *isolar-se* uma da outra. O conceito, por conseguinte, é como Interioridade. Em seu ser-aí, portanto, a natureza não mostra nenhuma liberdade, mas apenas *necessidade* e *acidentalidade*.

2. Sobre o caráter divino da natureza

A natureza, segundo sua existência determinada por meio da qual ela é justamente natureza, não deve por isso ser divinizada; nem o sol, a lua, os animais, as plantas etc., devem ser considerados e preservados como obras de Deus superiores aos atos e acontecimentos humanos. *Em si*, na idéia, a natureza é divina, mas assim como ela é, seu ser não corresponde a seu conceito. A natureza é antes a *contradição não-resolvida*. Seu caráter peculiar é o *ser-colocado*, é o negativo, no mesmo sentido em que os antigos entenderam a *matéria* em geral como o *non-ens*. Assim, a natureza foi definida

também como a *queda* da idéia de si mesma, pelo fato de que a idéia, nesta figura da exterioridade, acha-se inadequada a si própria. A natureza aparece como o primeiro, o imediato, o o-que-é, apenas para a consciência que é ela própria inicialmente exterior e, portanto, imediata.

3. Exterioridade natural e extrinsecação espiritual

Apesar de se encontrar em tal elemento da exterioridade, a natureza é, em todo caso, apresentação *da idéia*, motivo pelo qual certamente se pode e se deve admirar nela a sabedoria de Deus. Mas, diante da afirmação de Vanini, segundo a qual bastaria um cisco para conhecer o ser de Deus, deve-se replicar que toda representação formulada pelo espírito, a pior de suas fantasias, o jogo de seu humor mais acidental, qualquer palavra, constitui um fundamento mais excelente para o conhecimento do ser de Deus em comparação a qualquer outro objeto natural. Na natureza não se tem apenas a acidentalidade desordenada e desenfreada do jogo das formas, mas cada figura é, além disso, privada por si do próprio conceito. O vértice supremo para o qual está impulsionada a natureza em seu ser-aí é a vida, a qual, porém, enquanto idéia apenas natural, acha-se abandonada à irracionalidade da exterioridade, e a vida individual, em todo instante de sua existência, está envolvida com outras individualidades. Em toda extrinsecação espiritual, ao contrário, está contido o momento da livre revelação universal a si própria.

4. Equívocos relativos a uma superioridade presumida do elemento natural sobre o espiritual

Cai-se em um mal-entendido análogo quando o elemento espiritual em geral é valorizado menos que as coisas naturais, como por exemplo quando as coisas naturais são preferidas às *obras de arte do homem* pelo fato de que o material destas últimas poderia ser tomado apenas do exterior e porque estas não seriam vivas. Como se a forma espiritual não contivesse uma vitalidade superior e não fosse mais digna do espírito do que a forma natural; como se a forma em geral não fosse superior à matéria, e como se em todo fato ético não pertencesse unicamente ao espírito também aquilo que pode ser chamado "matéria"; como se aquilo que está situado no estágio natural mais elevado – o vivente – não tomasse ele também sua matéria do exterior! Outro privilégio que é atribuído à natureza é aquele segundo o qual ela, embora com toda a acidentalidade de suas existências, permaneceria firmemente sujeita a leis eternas. Mas também o reino da autoconsciência o é! E isso é atestado já pela fé em uma providência que guiaria os acontecimentos humanos; ou talvez seja preciso pensar que no campo dos acontecimentos humanos as determinações desta providência deveriam ser apenas acidentais e irracionais?

Na realidade, também quando a acidentalidade espiritual – o *arbítrio* – chega ao *mal*, este último é infinitamente superior aos movimentos regulares dos astros ou à inocência das plantas: aquele que erra, cometendo o mal, com efeito, é ainda sempre espírito.

5. A natureza como sistema de estágios necessários

A natureza deve ser considerada como *um sistema de estágios*, cada um dos quais sai necessariamente dos outros e constitui a verdade mais próxima do estágio do qual resulta. A produção de um estágio a partir de outro acontece, porém, não naturalmente, e sim na idéia interna que constitui o fundamento da natureza. A *metamorfose* pertence apenas ao conceito enquanto tal, porque apenas a alteração do conceito é desenvolvimento. Ora, na natureza o conceito é, em parte, apenas interno, e em parte existe apenas como indivíduo vivente. Por conseguinte, a metamorfose *existente* limita-se unicamente a este indivíduo.

6. O conceito é imanente aos estágios da natureza

Conforme uma errada concepção antiga, feita justamente antes da moderna filosofia natural, o processo e a passagem de uma forma e esfera natural a uma superior seria uma produção exteriormente real, produção que, porém, com o fim de tornar *mais clara* a forma natural superior, teria sido depois reconduzida na *obscuridade* do passado. Ora, na realidade, à natureza é peculiar exatamente a exterioridade, o despedaçamento nas diferenças e o deixá-las surgir como existências indiferentes. O conceito dialético, que serve de guia para diversos *estágios* do desenvolvimento, é o interior dos próprios estágios. É preciso, porém, excluir da consideração pensante as representações nebulosas, e no fundo sensíveis, como por exemplo sobretudo o assim chamado *nascer* das plantas e dos animais da água, e depois o *nascer* dos organismos animais mais desenvolvidos a partir dos inferiores etc.

7. A impotência da natureza

A *contradição* da idéia que, enquanto natureza, é exterior a si própria, é mais precisamente a contradição pela qual, de um lado, existe a *necessidade* conceitual das formações naturais e de sua determinação racional na totalidade orgânica, enquanto, do outro, existe sua acidentalidade indiferente e irregularidade indeterminável. A acidentalidade e determinabilidade externa têm seu direito justamente na esfera da natureza. O mais alto grau desta acidentalidade se tem no reino das formações concretas, as quais, porém, enquanto coisas naturais, são ao mesmo tempo concretas apenas *imediatamente*. O concreto *imediato*, com efeito, é uma multidão de propriedades que são uma externa à outra e mais ou menos reciprocamente indiferentes; para tais propriedades, justamente por isso, a subjetividade simples que-é-por-si é igualmente indiferente, e as abandona à determinação exterior e acidental. O fato de receber as determinações conceituais apenas de modo abstrato, e de deixar a atuação do particular à determinabilidade externa, constitui a *impotência* da natureza.

8. Os limites que a natureza põe à filosofia

Freqüentemente se exaltou nas formações naturais a infinita riqueza e multiplicidade das formas e, de modo totalmente irracional, a acidentalidade misturada com ordem exterior, como se nisso residisse a alta liberdade da natureza, e até seu caráter divino, ou pelo menos como se isso atestasse a divindade *dentro* da natureza. Trocar a acidentalidade, o arbítrio, a ausência de ordem, por liberdade e racionalidade é típico do procedimento representativo sensível.

A impotência da natureza põe limites à filosofia. A coisa mais inoportuna consiste em pretender que o conceito deva compreender tais acidentalidades e – conforme foi dito – construí-las, deduzi-las; parece até que a tarefa seja tanto mais fácil quanto mais insignificante e isolada é a formação natural. Ora, é certamente possível seguir os traços da determinação conceitual até nos mínimos particulares, mas estes não se esgotam de fato nessa determinação. Os traços deste fio condutor e nexo interno surpreenderão freqüentemente o observador, mas resultarão surpreendentes, ou melhor, totalmente inacreditáveis, sobretudo para aquele que, tanto na história natural como na história humana, está habituado a divisar apenas acidentalidades. Em todo caso, não devemos nos deixar enganar tomando tal traço pela totalidade da determinação da formação natural, porque desse modo se cai no procedimento analógico acima mencionado.

9. Impossibilidade de classificar e ordenar de modo firme e permanente as formações naturais

Na impotência da natureza, razão pela qual o conceito não é atuado nela de modo adequado, está inerente a dificuldade – e, para muitos círculos naturais, a impossibilidade – de encontrar com a consideração empírica diferenças sólidas para estabelecer classes e ordens. Em todo lugar a natureza mistura os limites essenciais com formações híbridas e más, com as quais é pontualmente desmentida toda firme distinção; a coisa ocorre também dentro de gêneros determinados (por exemplo: o gênero humano), em que se produzem monstruosidades que, de um lado, são agrupadas sob o gênero em questão, enquanto, do outro, são privadas de algumas determinações que acabariam consideradas como peculiaridades essenciais de tal gênero.

Ora, apenas quando pressupomos um tipo fixo é possível declarar defeituosas, más, anormais, tais formações. Este tipo, porém, não pode ser tirado da experiência, porque a experiência nos dá exatamente também os assim chamados abortos, monstros, seres híbridos etc. O tipo pressupõe antes a autonomia e a dignidade da determinação conceitual.

10. O escopo final da natureza é o espírito

Em si, a natureza é um todo vivo. O movimento através de seus estágios consiste mais precisamente no fato de que a idéia se *põe* como aquilo que ela é *em si*. Em outras palavras: a partir de sua imediatez e exterioridade, que é a *morte*, a idéia vai para *dentro de si* para existir em primeiro lugar como vivente; portanto, remove também esta determinação em que ela é apenas vida, e se produz fazendo-se existência do espírito.

O espírito é a verdade e o fim último da natureza, e constitui a verdadeira realidade da idéia.

G. W. F. Hegel,
Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio.

A FILOSOFIA DO ESPÍRITO

6 O espírito em seus três momentos

O espírito é o retornar a si da idéia e, como momento dialeticamente conclusivo, é a mais alta expressão do absoluto.

O espírito para nós é o último momento do processo triádico-dialético, mas, quanto ao valor é o primeiro. Com efeito, a idéia (em sentido lógico) e a natureza devem ser vistas como momentos ideais do espírito, *pólos dialéticos dos quais o espírito é síntese.*

Como cada parte e cada momento do sistema hegeliano, também o espírito, e portanto a filosofia do espírito em geral e em particular, é estruturado dialeticamente de modo triádico e implica os três momentos seguintes:

1) Espírito subjetivo, que é o momento em que o espírito se prepara para a auto-realização e autoconhecimento;

2) Espírito objetivo, que é o momento em que se auto-atua como liberdade na história;

3) Espírito absoluto, que é o momento em que se conhece de modo perfeito e global, e é como Deus em sua plenitude.

O absoluto é o espírito: esta é a suprema definição do absoluto. Pode-se dizer que a tendência absoluta de toda cultura e de toda filosofia tenha sido a de encontrar tal definição e de compreender conceitualmente seu sentido e conteúdo. Toda religião e toda ciência têm sempre se impulsionado para este ponto, e apenas a partir deste impulso deve ser compreendida a história do mundo.

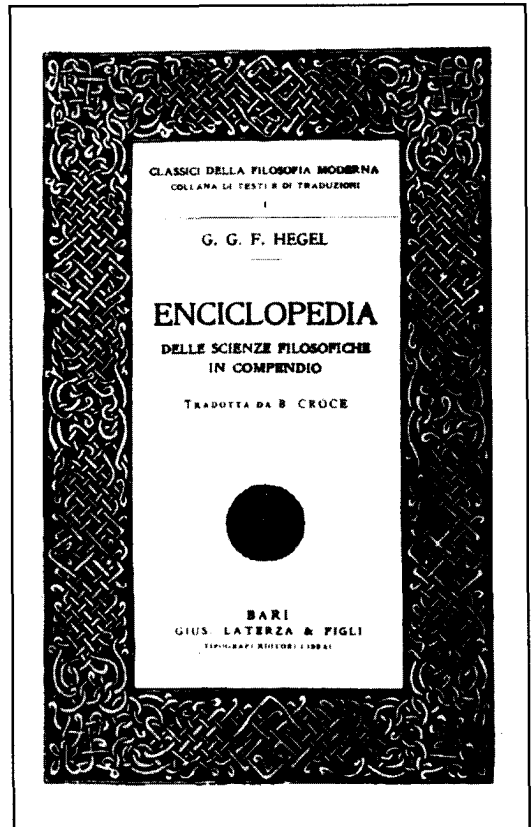
A palavra e a *representação* do espírito foram logo encontradas, e o conteúdo da religião cristã é fazer conhecer Deus como espírito. A tarefa da filosofia consiste em captar aquilo que aqui é *dado* à representação, e que *em si* é a essência, em seu próprio elemento, isto é, no conceito. Essa tarefa não é resolvida verdadeiramente e de modo imanente a não ser quando o conceito e a liberdade são o objeto e a alma da filosofia. [...]

Em seu desenvolvimento, o espírito é:

I. na forma da relação consigo mesmo; em seu interior, ele assiste ao tornar-se da totalidade idealizada da idéia, ou seja: seu conceito volta-se para ele, e seu ser consiste no ser-junto-de-si, isto é, no ser-livre; este é o espírito subjetivo;

II. na forma da realidade como de um mundo que o espírito deve produzir e produz, e no qual a liberdade é como necessidade dada; este é o espírito objetivo;

III. na unidade, que-é-em-si-e-por-si e que eternamente se produz, da objetividade do espírito e de sua idealidade ou conceito: aqui o espírito está em sua verdade absoluta, é o espírito absoluto.

G. W. F. Hegel,
Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio.

Capa da Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio, *na tradução italiana de Benedetto Croce.*

7 A racionalidade do Estado e da história

Entre os numerosos temas que entram no âmbito da filosofia do espírito destaca-se o da racionalidade absoluta *da história e o do Estado como a* entrada da razão no mundo, *como* Deus no mundo.

As páginas que aqui reproduzimos ilustram exatamente estes dois temas que se tornaram celebérrimos e que representam Hegel verdadeiramente de modo egrégio, como muitos estudiosos disseram, por bem e por mal.

A racionalidade absoluta da história não é mais que a conseqüência da concepção de Hegel de que tudo não é mais que a idéia que se realiza, segundo uma infinita riqueza de formas. E isso vale, por conseguinte, também para a história, e de modo ainda mais conspícuo do que para a natureza, pelos motivos que vimos nas páginas da filosofia da natureza, ou seja, pelo motivo de que na história é a razão que age em nível de liberdade. *Em geral, para Hegel nada é real a não ser a idéia e, portanto,* todo momento do real é racional, e vice-versa.

A concepção do Estado tem as mesmas raízes teóricas. Para Hegel o Estado é o desdobrar-se da razão e do espírito no tempo, assim como a natureza é o desdobrar-se da idéia no espaço.

Neste sentido, o espírito que se realiza na história, tornando-se Estado, é considerado como o Deus real, a entrada de Deus no mundo.

Assim, tudo aquilo que faz o Estado devia ser feito e não podia deixar de ser feito. *Esta é a concepção mais absolutista do Estado que tenha se apresentado na história do pensamento, e justamente por isso suscitou as mais vivas e as mais fortes oposições, além de utilizações de caráter "ideológico".*

1. Aquilo que é real é racional, aquilo que é racional é real

A filosofia, enquanto é a *atividade de sondar o racional*, é justamente por isso a *atividade de captar a presença e a realidade*, e não está de fato ocupada em estabelecer um *além* que apenas Deus sabe onde deveria estar, ou do qual de preferência se sabe efetivamente dizer com precisão onde se encontra, isto é, no erro de um raciocínio unilateral e vazio.

No decorrer desta obra, afirmei que até a República platônica, que passa pela expressão proverbial de um *ideal vazio*, não captou mais, essencialmente, que a natureza da eticidade grega. Portanto, acrescentei que, na consciência do mais profundo princípio que irrompia dentro de tal eticidade – princípio que nela podia se manifestar imediatamente apenas como aspiração ainda insatisfeita e, portanto, apenas como corrupção –, Platão devia procurar, justamente a partir dessa aspiração, o remédio para combatê-lo. Ora, este remédio só podia vir do alto; Platão, ao contrário, pôde procurá-lo inicialmente apenas em uma particular forma *externa* da eticidade grega, por meio da qual ele imaginou dominar aquela corrupção e graças à qual feriu, justamente no íntimo mais profundo, seu mais profundo impulso: a personalidade livre e infinita. Ele, todavia, se demonstrou aquele grande espírito que foi, exatamente porque o princípio ao redor do qual gira o caráter distintivo de sua idéia é o eixo sobre o qual girou a então iminente revolução do mundo.

Aquilo que é racional é real,
e aquilo que é real é racional.

É esta a convicção em que se encontra toda consciência ingênua, como também a filosofia. E, a partir disso, a filosofia procede à consideração tanto do universo *espiritual*, como do universo *natural*. Quando a reflexão, o sentimento, ou qualquer outra forma que assuma a consciência subjetiva, considera a presença como algo de vão, quando se coloca além dela e se comporta como sabichona, então se encontra em uma dimensão vã. E assim, uma vez que há realidade apenas na presença, a própria consciência subjetiva não é mais que vaidade. Ao contrário, quando a idéia assume o valor de algo que é simplesmente uma idéia, representação própria do opinar, então contra esta assunção a filosofia garante a intelecção pela qual não há nada de real a não ser a idéia. Trata-se, portanto, de reconhecer, na aparência daquilo que é temporal e passageiro, a substância que é imanente e o eterno que está presente. Com efeito, como em sua realidade o racional – que é sinônimo da idéia – acede ao mesmo tempo na existência externa, ele vem à tona em uma riqueza infinita de formas, fenômenos e configurações, e cinge seu núcleo com a casca multicolorida em que inicialmente mora a consciência: ora, apenas o conceito penetra esse aspecto, a fim de reencontrar o pulso interno e de senti-lo ainda bater até nas configurações externas.

2. O Estado como eticidade concreta

O Estado é a realidade da idéia ética. Ele é o espírito ético enquanto vontade substancial, manifesta, evidente a si própria, vontade que se pensa e se sabe, e que leva a cabo aquilo que sabe e à medida que o sabe. No *ethos*, o Estado tem sua própria existência imediata. Na autoconsciência do indivíduo, no saber e na atividade do indivíduo, o Estado tem ao invés sua própria existência mediada. Por sua vez, por meio da predisposição espiritual, a autoconsciência tem sua própria liberdade substancial no Estado assim como na própria essência, como no fim e no produto de sua própria atividade.

3. O Estado como o racional em si e por si

O Estado, enquanto é a realidade da vontade substancial, tem esta realidade na autoconsciência particular que se elevou até a própria universalidade. Em tal sentido, o Estado é o racional em si e por si. Ora, esta unidade substancial é autofinalidade absoluta e imóvel, na qual a liberdade chega a seu direito supremo; analogamente, este fim último tem o supremo direito em relação aos indivíduos. Os indivíduos, por sua vez, têm o dever supremo de ser membros do Estado.

4. Na idéia do Estado está presente a idéia por si, isto é, o Deus real

O Estado é a vontade racional, que é essencialmente livre, é idêntica a si própria. Enquanto vontade racional, o Estado é a liberdade como liberdade livre e, portanto, realizada. Em si e por si, o Estado é o todo ético, a realização da liberdade. Fim absoluto da razão é que a liberdade seja real. O Estado é o espírito que está no mundo, o espírito que se realiza no mundo, na consciência. O espírito se realiza também na natureza, mas apenas como o outro do espírito, como espírito dormente. Quando, ao contrário, é dado na consciência, quando é objeto para si próprio e sabe a si próprio como objeto existente, o espírito é o Estado.

Quando se fala da liberdade, é preciso partir não da individualidade, da autoconsciência individual, mas apenas da essência da autoconsciência. Saiba ou não o homem, é nessa essência que consiste a liberdade, e ela se realiza como potência autônoma na qual os indivíduos particulares são apenas momentos, contra a qual o indivíduo nada pode. É o caminho de Deus no mundo que faz com que o Estado exista. O que realiza isso é a potência da razão que se realiza como vontade.

Quando se fala da idéia do Estado, não é preciso ter diante dos olhos Estados particulares, instituições particulares, mas deve-se considerar a idéia por si, esse Deus real. Todo Estado pode ser declarado, em base aos princípios que se têm, como um Estado mau, e se pode reconhecer esta ou aquela imperfeição dele; todo Estado, porém, à medida que nele dá-se o essencial – pelo qual ele é um Estado enquanto Estado, isto é, um Estado europeu cristão – deve conter todos os momentos estatuais essenciais. Em geral, é fácil individuar as imperfeições; sempre se começa na juventude com a crítica. Difícil é, porém, conhecer o aspecto afirmativo, que é inerente em uma realidade. Aqui importa esse aspecto autônomo, o qual, na modalidade de sua existência, pode também ter muitos defeitos.

O Estado não é pura obra de arte. Ele está no mundo, está na esfera do arbítrio, do acaso, do erro; uma intenção má pode desfigurá-lo em muitos de seus lados. Mas o homem mais odioso, o delinqüente, é ainda sempre homem; um doente, um estropiado, é ainda sempre um homem vivo: o afirmativo – a vida – existe apesar do defeito; e é exatamente esse afirmativo que é preciso considerar.

G. W. F. Hegel,
Elementos de filosofia do direito.

TERCEIRA PARTE

DO HEGELIANISMO AO MARXISMO

- **Direita e esquerda hegeliana**
- **Socialismo utópico**
- **Nascimento e desenvolvimento do marxismo**

"Não é a consciência dos homens que determina seu ser, mas, ao contrário, é seu ser social que determina sua consciência".

Karl Marx

"Marx não se deteve no materialismo do século XVIII, mas levou à frente a filosofia. Ele a enriqueceu com as conquistas da filosofia clássica alemã, principalmente com o sistema de Hegel [...]. A principal destas conquistas é a dialética [...]".

Lenin

"Desde que Marx escreveu que todas as coisas têm sua morte, como poderemos dizer que isso não é aplicável ao próprio marxismo?"

Mao Tse-tung

Capítulo sétimo

Direita e esquerda hegeliana. Feuerbach e o socialismo utópico

I. A direita hegeliana

• Hegel morre em 1831. Pouco depois de sua morte seus discípulos se dividem em duas correntes, que em 1837 David Strauss chamará de "direita" e de "esquerda" hegeliana, em forte dissídio tanto sobre a questão *política* como sobre a *religiosa*.

• A direita hegeliana – representada, entre outros, por Karl Friedrich Göschel (1781-1861), Kasimir Conradi (1784-1849) e Georg Andreas Gabler (1786-1853) – sustenta, substancialmente, os dois pontos seguintes:

A direita hegeliana põe Hegel em defesa da religião e da política prussiana → *§ 1-3*

a) em *política*: o Estado prussiano com suas instituições e suas realizações econômicas e sociais devia ser visto como o ponto de chegada da dialética, como a realização máxima da racionalidade do espírito;

b) sobre a *questão religiosa*: a filosofia de Hegel é seguramente compatível com os dogmas do cristianismo e representa o esforço mais adequado para tornar a fé cristã aceitável ao pensamento moderno e justificá-lo diante da razão.

1 Um problema para os discípulos de Hegel: o cristianismo é compatível com a filosofia hegeliana?

Hegel morreu no fim de 1831. E, pouco depois de sua morte, o grande número de seus discípulos dividiu-se em dois troncos, em forte dissídio entre si, tanto sobre as concepções políticas como, sobretudo, sobre a questão religiosa. Em 1837, David Strauss chamou essas duas correntes da escola hegeliana de *direita* e de *esquerda,* tomando esses termos do uso que deles se fazia no parlamento francês.

No que se refere à política, a *direita hegeliana* sustentava, grosso modo, que o Estado prussiano, com suas instituições e suas realizações econômicas e sociais, devia ser visto como o ponto de chegada da dialética, como a realização máxima da racionalidade do espírito.

A *esquerda,* ao contrário, invocava a teoria da dialética para sustentar que não era possível deter-se em configuração política e que a dialética histórica deveria negá-la para superá-la e realizar uma racionalidade mais elevada.

Em substância: a *direita* propunha a filosofia hegeliana como justificação do Estado existente, ao passo que a *esquerda,* em nome da dialética, pretendia negar o Estado existente.

Todavia, antes e mais do que em política, a controvérsia teórica entre direita e esquerda hegeliana deu-se (pelo menos até Marx) em torno da questão religiosa. Hegel sustentara que tanto a religião como a filosofia têm o mesmo conteúdo, mas também dissera que a religião expressa esse conteúdo

na forma de *representação*, ao passo que a filosofia o expressa na forma de *conceito*. Conseqüentemente, para Hegel, o verdadeiro conteúdo da religião devia ser retomado pela filosofia, transformado em conceitos, e portanto desaparecer enquanto verdade religiosa e tornar-se razão filosófica.

Pois bem, é precisamente daí que brotam as duas concepções divergentes da direita e da esquerda hegelianas. O *cristianismo é compatível com a filosofia hegeliana?* Esse é o problema fundamental em torno do qual se defrontam e se dividem os discípulos de Hegel.

2 A direita hegeliana: defesa e justificação do cristianismo por meio da "razão" hegeliana

A direita interpretou o pensamento de Hegel como seguramente compatível com os dogmas do cristianismo e como o esforço mais adequado para tornar a fé cristã aceitável para o pensamento moderno e justificá-la diante da razão.

A esquerda, ao contrário, substituiu inteiramente a religião pela filosofia, sustentando portanto a inconciliabilidade entre filosofia hegeliana e cristianismo, negando ao cristianismo qualquer elemento de transcendência e reduzindo a religião de mensagem divina a fato essencialmente humano, através do qual podemos vir a saber muitas coisas, mas não sobre Deus e sim sobre o próprio homem, suas aspirações profundas e sua história.

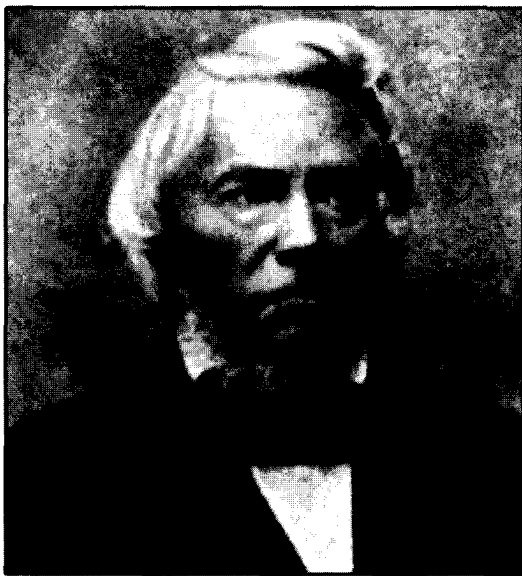
Em suma, a direita hegeliana baseava-se no fato de que Hegel reconhecia à religião histórica plena validade no âmbito da sua forma; a esquerda, porém, baseava-se no fato de que, para Hegel, a religião não é razão, e sim representação e, portanto, redutível a mito.

A direita hegeliana já foi definida como a *Escolástica do hegelianismo*, já que, do mesmo modo como a escolástica medieval usara a razão aristotélica para justificar e defender a verdade religiosa, agora a direita hegeliana usa a razão hegeliana para justificar e defender os mesmos dogmas centrais do cristianismo, como os da encarnação e da imortalidade da alma.

3 Os expoentes mais significativos da direita hegeliana

Assim, por exemplo, Karl Friedrich Göschel (1781-1861), no escrito *Sobre as provas da imortalidade da alma humana à luz da filosofia especulativa* (1835), propôs três provas da imortalidade e, com base no sistema hegeliano, defendeu a existência do sobrenatural em *Aforismos sobre o não-saber e sobre o saber absoluto*.

Kasimir Conradi (1784-1849) também escreveu sobre a alma imortal em *Imortalidade e vida eterna* (1837). A exemplo de Georg Andreas Gabler (1786-1853), Conradi se fez paladino da íntima conciliabilidade entre cristianismo e hegelianismo.

Também pertencem à direita hegeliana os historiadores da filosofia Johann Eduard Erdmann (1805-1892) e Kuno Fischer (1824-1907), autor de imponente e influente *História da filosofia moderna* (1854-1877), constando de uma série de monografias, de Descartes a Hegel. Karl Friedrich Rosenkranz, biógrafo de Hegel (*Vida de Hegel*, 1844; *Apologia de Hegel*, 1858), foi posto por Strauss no centro da Escola hegeliana.

O filósofo Karl Rosenkranz (1805-1879), autor de uma Vida de Hegel, *assumiu uma posição central entre direita e esquerda hegelianas.*

II. A esquerda hegeliana

• Contrários ao *status quo* em política (e justamente em base à "irrefreável e revolucionária" dialética) e ateus (porque para Hegel a religião é representação, mito, e não razão), foram, ao invés, os representantes da esquerda hegeliana: David Strauss, Bruno Bauer, Max Stirner, Arnold Ruge, Ludwig Feuerbach e Karl Marx.

Strauss: o evangelho não é história, mas "mito" → § 1

• Para David Friedrich Strauss (1808-1874), autor de uma *Vida de Jesus* (1835), o evangelho não é história, mas "mito"; o evangelho nos apresenta o "Cristo da fé": é uma transfiguração dos fatos, que brotou da espera do Messias por parte do povo, sob o estímulo do fascínio poderoso de Jesus. E a verdade do mito é que a união do finito e do infinito não ocorre em um homem particular, mas é característica da *humanidade*. Cristo, escreve Strauss, "é aquele no qual a consciência da unidade do divino e do humano surgiu pela primeira vez e com energia, e que neste sentido é único e inigualável na história do mundo".

Bauer: o crente é um egoísta → § 2

• Bruno Bauer (1809-1882) ataca o cristianismo do lado ético. E se pergunta: *"Quem é o egoísta?"*. O *crente*, que deixa de lado o Estado, a história e a humanidade, e sobre as ruínas da razão e da humanidade *ocupa-se apenas com sua alma miserável* e sem interesse? Ou o *homem*, que vive e trabalha junto com os homens, e em *família, Estado, arte e ciência* satisfaz sua paixão pelo progresso da humanidade?

Stirner: minha propriedade é o meu poder → § 3

• Max Stirner (pseudônimo de Johann Kaspar Schmidt, 1806-1856) é autor de *O único e sua propriedade* (1845), onde defende a tese de que, para ser ateus até o fim, é preciso negar tanto *Deus* como a *humanidade*, e isto em nome da única realidade e do único valor que é o *indivíduo*. O indivíduo é a única fonte do direito: nem Deus, nem a ciência, nem a revolução (que impõe outras escravidões) são legitimados para impor regras ao indivíduo. A conseqüência de tudo isso é um egoísmo absoluto: o único entra em uma *associação* porque isso lhe é cômodo e considera os outros como objetos. O único será unicamente sua liberdade, sua vontade, seu poder. Esta é a sua propriedade: "Não aquela árvore, e sim minha força de dispor dela conforme me aprouver, constitui a minha propriedade". A propriedade do único é o seu poder.

Ruge: "Hegel é um ridículo escamoteador" → § 4

• Arnold Ruge (1802-1880) – cuja influência sobre Marx será não indiferente – combate o pensamento de Hegel em nome da história concreta e no plano da política. E na *Filosofia do direito hegeliano e crítica de nosso tempo* (1842) ele afirma que "a razão, que quer despachar as fluidas existências da história por determinações eternas, cai em um jogo ridículo de prestígio".

1 David Friedrich Strauss: a humanidade como união entre finito e infinito

Strauss (1808-1874) estudou na Escola teológica de Tübingen, sobre a qual era determinante a influência hegeliana em relação à crítica teológica e à crítica bíblica.

Em 1835, publicou a *Vida de Jesus*, em que sustenta que o relato evangélico não é história, mas "mito". O evangelho, em suma, não é crônica de fatos cientificamente comprovados, mas, ao contrário, nos apresenta o "Cristo da fé": é uma transfiguração de fatos,

que brotou da espera do Messias pelo povo, sob o estímulo do poderoso fascínio de Cristo.

O evangelho não é história, é mito; mas não é lenda. A lenda também é transfiguração que a tradição opera, talvez a partir de fato histórico, mas nela não há significado metafísico. No mito, ao contrário, existe. Segundo Strauss, o mito evangélico encontra seu significado mais profundo no princípio cristão da encarnação, no homem-Deus que é Jesus. A idéia da unidade entre finito (homem) e infinito (Deus) é mito cristão que deve encontrar sua expressão adequada na filosofia. Os cristãos pensam que essa unidade se realizou em um indivíduo, em Jesus, o homem-Deus. Mas aí reside, segundo Strauss, o mito: na crença de que a encarnação se tenha realizado em indivíduo histórico determinado. A realidade é que Jesus "é aquele no qual a consciência da unidade entre o divino e o humano apareceu pela primeira vez com energia e, nesse sentido, ele é único e inigualável na história do mundo".

Entretanto, continua dizendo Strauss, não se trata de que "a consciência religiosa, conquistada e promulgada por ele pela primeira vez, possa se subtrair a ulteriores justificações e extensões que resultam do desenvolvimento progressivo do espírito humano". E o desenvolvimento do espírito humano, isto é, a consciência filosófica (ou, melhor ainda, a filosofia hegeliana), faz Strauss dizer que não é em um indivíduo em particular (Jesus) que se deve ver a união entre o finito e o infinito, e sim que *"a humanidade é a unificação das duas naturezas, o Deus tornado homem:* é o espírito infinito que se aliena na finitude e o espírito finito que se recorda de sua infinitude; ela é filha da mãe visível e do pai invisível, isto é, do espírito e da natureza".

O conteúdo do evangelho e da filosofia, portanto, é o mesmo: é constituído pela unidade entre o finito e o infinito, do homem com Deus. No cristianismo esse conteúdo se expressa sob forma de representação no mito de Jesus homem-Deus, ao passo que a filosofia está em condições de traduzir essa verdade inadequada de forma racional.

2 Bruno Bauer: a religião como "desventura do mundo"

Foi candente a polêmica sobre o trabalho de Strauss. Nesse meio tempo, porém, a esquerda adquiria relevância sempre maior.

Entre 1838 e 1841 saíram os "Anais de Halles sobre a ciência e a arte alemãs", dirigidos por Arnold Ruge (também expoente da esquerda), e nos quais escreveram, entre outros, Feuerbach, Marx e Bauer.

Com efeito, nesse período Bauer passa da direita para a esquerda, acentuando a oposição entre *egoísmo religioso* e *moralidade humana* e chegando a posições muito extremas, a ponto de acabar em ateísmo explícito.

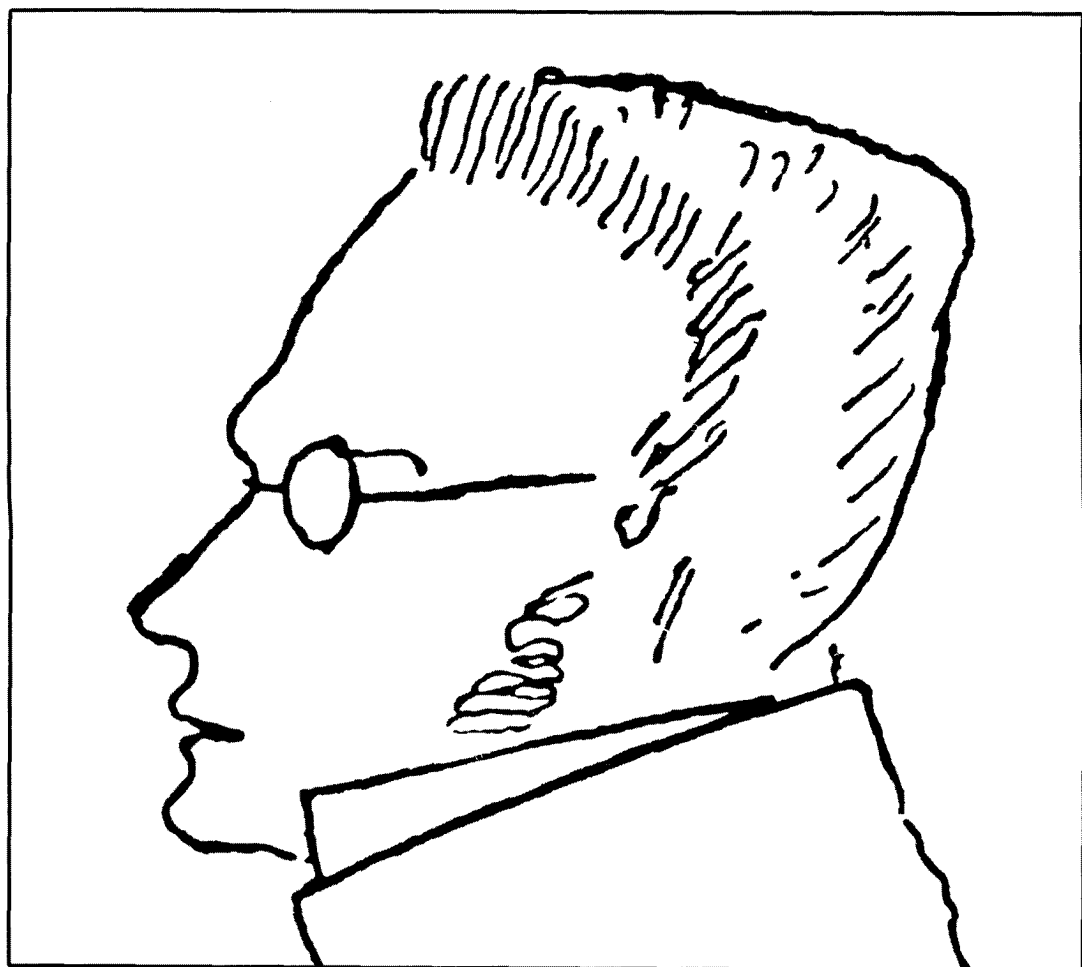
Bauer não quer que a humanidade fique ligada "a um além quimérico"; o que ele quer é que os homens unam seus esforços em vista de um progresso contínuo nas artes, na ciência e nas instituições. Para Bauer, "o homem religioso (é aquele que) *não encontra nada de bom neste mundo*", e é um egoísta, porque se isola e se ocupa apenas de sua alma e não se lança na "frente de combate da humanidade".

Em 1841, Bauer publicou *A trombeta do juízo universal contra Hegel ateu e anticristo,* onde tenta demonstrar que, precisamente a partir da perspectiva hegeliana, a religião deve ser negada e o ateísmo é verdadeiro. Ainda de 1841 é a obra de Ludwig Feuerbach *A essência do cristianismo,* na qual o ateísmo é proposto como nova forma de humanismo.

Daí em diante, Feuerbach substituiria Strauss na liderança da esquerda que, com Feuerbach e Marx, passará à crítica do sistema hegeliano e depois, sobretudo com Marx, se deslocará da crítica do céu (isto é, da religião) para a crítica da terra (isto é, da economia e da política). Todavia, antes de tratar de Feuerbach e de Marx, devemos recordar duas outras figuras da esquerda hegeliana: Stirner e Ruge.

3 Max Stirner: "eu depositei minha causa no nada"

Max Stirner (pseudônimo de Johann Caspar Schmidt, 1806-1856), ainda como aluno de Hegel em Berlim, rebelou-se contra ele em nome do individualismo anárquico, e censurou Feuerbach por ter substituído o Deus da religião por outro deus, igualmente perigoso: a humanidade.

A obra fundamental de Stirner é *O único e sua propriedade* (1845), onde o autor

Esboço do perfil de Max Stirner, realizado por Friedrich Engels.
Moscou, Biblioteca do Instituto Marxista-Leninista.

defende a tese de que, para ser ateu até as últimas conseqüências, é preciso *negar tanto Deus como a humanidade*, em nome da única realidade e do único valor, o indivíduo. O indivíduo, o Eu ou o único, é irrepetível, é medida de todas as coisas, não pode ser escravo nem de Deus, nem da humanidade, nem dos ideais. Ao único se subordina tudo. O único é liberdade em relação a todos e nada existe de superior ao homem. E o homem não é idéia, essência ou a espécie. *O homem vale em sua singularidade* e não depende de ninguém: "Eu depositei a minha causa no nada", diz Stirner.

A conseqüência das idéias expostas é o *egoísmo absoluto*. Só o único é que conta, não Deus, a sociedade ou os ideais. Aliás, para Stirner, os ideais religiosos, morais ou políticos não diferem das fixações da loucura. O homem não pode ser sufocado e comprimido pela Igreja, pelo Estado, pela sociedade, pelos partidos. Nem pelo socialismo que o liberta da escravidão da propriedade privada, mas que o faz tornar-se servo da sociedade. O centro e o fim da liberdade autêntica é o eu singular, o único: "Não valho eu mais do que a liberdade? Não sou eu que me torno livre a mim mesmo? Não sou eu talvez o primeiro?"

O indivíduo é a única fonte do direito: nem Deus, nem a sociedade, nem a revolução (que sempre cria outras hierarquias e outras escravidões) têm legitimidade, para Stirner, de impor regras ao indivíduo. O indivíduo é um dado imediato: não se pode universalizá-lo em uma teoria.

O único entra em uma *associação* de homens com o único objetivo de se tornar mais forte, e considera os outros como objeto. O único não faz revolução (por-

que, precisamente, impõe outras servidões obsessivas); sua palavra de ordem é a *insurreição.*

O único, que ainda deve surgir, não será nem um cidadão submetido ao Estado e, portanto, escravo do trabalho, nem um esfarrapado socialista submetido às providências da sociedade e à ética do "dever".

Ele será apenas sua liberdade, seu poderio, sua vontade. Esta é a sua *propriedade.* "Não aquela árvore, e sim minha força de dispor dela como me aprouver, constitui minha propriedade". Minha propriedade, sentencia Stirner, "é o meu poder".

política. Essa tendência se acentuará com Marx. Por isso, é compreensível que esses filósofos não tenham tido vida fácil. Em breve falaremos das vicissitudes de Feuerbach e Marx. Ruge foi obrigado a renunciar à sua livre-docência em Halles; seus "Anais" foram fechados e ele próprio acabou na prisão. Evitou a prisão pela segunda vez, refugiando-se primeiro em Paris, depois na Suíça e por fim na Inglaterra. Stirner acabou a vida em miséria degradante. Bauer, perdendo a cadeira universitária, viveu em Berlim como livre-escritor, entre dificuldades.

4 Arnold Ruge: "a verdade submete em massa todo o mundo"

Outro crítico de Hegel foi Arnold Ruge (1802-1880), cuja influência sobre Marx seria notável (ainda que depois, em 1844, os dois chegassem ao rompimento). Ruge combate o pensamento de Hegel precisamente em nome da história concreta e no plano da política.

A filosofia não pode, como pretende Hegel, "elevar a existência ou as determinações históricas ao plano de determinações lógicas." Na *Crítica à filosofia do direito de Hegel,* Ruge escreve: "A razão, que quer nos impingir as fluidas existências da história como determinações eternas, cai em um jogo ridículo de prestígio".

A filosofia, ou melhor, os filósofos, devem determinar o movimento da história.

Com efeito, para Ruge, o filósofo que sabe compreender que a crítica filosófica determina o movimento da história "está enquadrado na moldura de sua época", pois a verdade submete em massa todo o mundo."

Como se vê, nos jovens da esquerda, a crítica à religião desemboca na crítica à

Der Einzige

und

sein Eigenthum.

Von

Max Stirner.

Leipzig,

Verlag von Otto Wigand.

1845.

Frontispício da primeira edição da obra Der Einzige *("O único") de Max Stirner, publicada em Leipzig em 1845.*

III. Ludwig Feuerbach e a redução da teologia a antropologia

• Ludwig Feuerbach (1804-1872) é, depois de Marx, o representante de maior saliência da esquerda hegeliana. Suas *Lições sobre a essência da religião* – apresentadas em Heidelberg em 1848 – foram publicadas em 1851. Em 1841 Feuerbach havia publicado sua obra mais importante: *A essência do cristianismo*. É aí que ele propõe aquela que ele próprio define como *redução da teologia e da religião a antropologia*.

Vida e obras → § 1

• A filosofia não tem a tarefa de negar ou ridicularizar o grande evento humano que é a religião. Deve compreendê-lo. E o compreende, afirma Feuerbach, quando percebemos que "a consciência que o homem tem de Deus é a consciência que o homem tem de si". Em poucas palavras: *a teologia é antropologia*; o discurso sobre Deus é, na realidade, um discurso sobre o homem, uma vez que o homem – que encontra uma natureza insensível a seus sofrimentos – põe suas qualidades, suas aspirações, seus ideais para fora de si, torna-se estranho, se aliena e constrói sua divindade. A religião é a projeção da essência do homem: "Deus é o espelho do homem".

Deus, "espelho do homem" → § 2-3

• A religião, para Feuerbach, é um fato totalmente humano. E, uma vez desvelado o mistério da religião, ao Deus no céu ele substitui outra divindade, o homem "de carne e sangue". E à moral que prega o amor de Deus, ele pretende substituir a moral que recomenda o amor do homem em nome do homem. A intenção do *humanismo* de Feuerbach é a de transformar os homens de amigos de Deus em amigos dos homens, "de homens que crêem em homens que pensam, de homens que rezam em homens que trabalham, de candidatos do além em estudiosos do aquém".

O "humanismo" de Feuerbach → § 4

1 Vida e obras

Ludwig Feuerbach (1804-1872) primeiro estudou teologia em Heidelberg e depois em Berlim, onde ouviu Hegel. De Berlim, escreveu ao pai: "Aprendi com Hegel em quatro semanas tudo o que não aprendi antes em dois anos".

Mas as dúvidas não tardaram a surgir. Em 1830 tomou posição contra a direita hegeliana, com o ensaio *Pensamentos sobre a morte e a imortalidade*, onde a imortalidade é negada para o indivíduo em particular e admitida apenas para a humanidade. Esse escrito bloqueou a carreira acadêmica de Feuerbach.

Durante o ano de 1848, porém, os estudantes progressistas de Heidelberg o convidaram a ministrar um curso, quando então desenvolveu as *Lições sobre a essência da religião*, publicadas depois em 1851. À exceção desse parêntese público, Feuerbach viveu afastado, em total miséria, morrendo em Rechenberg, em 1872.

2 Não é Deus que cria o homem, mas o homem que cria Deus

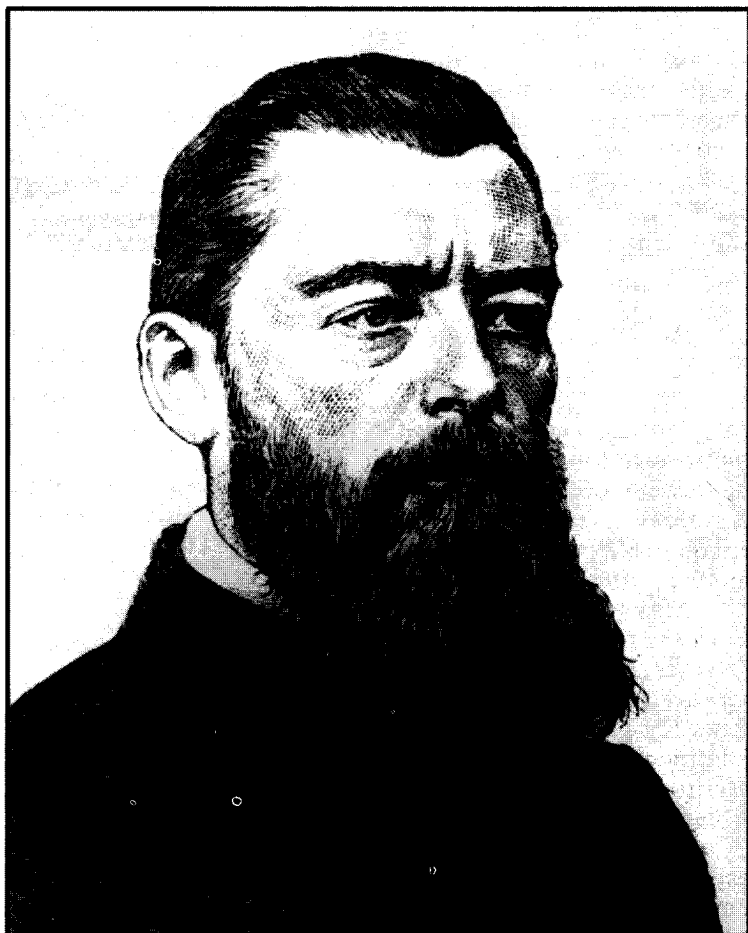
Em 1837, Feuerbach era ainda fervoroso hegeliano. Mas, em 1839, as coisas já haviam mudado, porque no escrito *Pela crítica da filosofia hegeliana* há, sim, elogios a Hegel, mas também críticas: "Hegel começa com o ser, isto é, com o conceito de ser ou com o ser abstrato; por que eu não devo poder começar com o próprio ser, isto é, com

o ser real?" Para Feuerbach, Hegel "pôs de lado os fundamentos e as causas naturais, as bases da filosofia genético-crítica". Mas uma filosofia que deixa de lado a natureza é vã especulação.

Em 1841 sai a obra mais importante de Feuerbach, *A essência do cristianismo,* na qual o autor efetua o que ele próprio define como a *redução da teologia e da religião a antropologia.* O interesse pela religião estava claro para Feuerbach desde o início, e permaneceu constante em todas as fases de seu pensamento, que ele assim esquematiza: "Meu primeiro pensamento foi Deus, meu segundo foi a razão, meu terceiro e último foi o homem".

Hegel suprimira o Deus transcendente da tradição, substituindo-o pelo espírito, isto é, digamos, a realidade humana em sua abstração. Mas aquilo que interessa a Feuerbach não é uma idéia de humanidade, mas muito mais o homem real, que é, antes de mais nada, natureza, corporeidade, sensibilidade, necessidade. Portanto, é preciso negar o idealismo, que é somente o extravio do homem concreto. E, com maior razão, é preciso negar o teísmo, já que não é Deus que cria o homem, e sim o homem que cria Deus.

3 A teologia é antropologia

Feuerbach admite com Hegel a unidade entre o finito e o infinito. Mas, em sua opinião, essa unidade não se realiza em Deus ou na idéia absoluta, e sim no homem, em um homem que a filosofia não pode reduzir a puro pensamento, mas sim deve considerar em sua inteireza, "da cabeça ao calcanhar", em sua naturalidade e em sua sociabilida-

Ludwig Feuerbach (1804-1872) foi o teórico da concepção segundo a qual a teologia é antropologia.

de. E a religião sempre desempenhou um papel fundamental na história do homem concreto.

A filosofia não tem a função de negar ou ridicularizar esse grande fato humano que é a religião. Deve compreendê-lo. E o compreende, afirma Feuerbach, quando se dá conta de que *"a consciência que o homem tem de Deus é a consciência que o homem tem de si"*. Em outros termos, o homem põe suas qualidades, suas aspirações e seus desejos fora de si, afasta-se, aliena-se e constrói sua divindade.

A religião, portanto, está "no relacionar-se do homem com sua própria essência (nisso consiste sua verdade), mas sua essência não como sua e sim como outra essência, separada e dividida dele, até oposta (nisso consiste sua falsidade)". A religião, pois, é a projeção da essência do homem: "Deus é o espelho do homem", afirma Feuerbach. Na oração, o homem adora seu próprio coração; o milagre é "o desejo sobrenatural realizado"; "os dogmas fundamentais do cristianismo são desejos realizados do coração".

Para Feuerbach, a religião é fato humano, *totalmente humano*. E isso "ainda que o homem religioso não tenha consciência do caráter humano do seu conteúdo, não admita que o seu conteúdo seja humano". Mas, comenta Feuerbach, "assim como o homem pensa quais sejam os seus princípios, tal é o seu Deus: quanto o homem vale, tanto e não mais vale o seu Deus [...]. Tu conheces o homem pelo seu Deus e, reciprocamente, Deus pelo homem; um e outro se identificam [...]. *Deus é o íntimo revelado, a essência do homem expressa*; a religião é a revelação solene dos tesouros ocultos do homem, a profissão pública de seus segredos de amor".

É esse o sentido da tese de Feuerbach, segundo o qual "o núcleo secreto da teologia é a antropologia". Diz ele que o homem desloca seu ser para fora de si antes de encontrá-lo em si. E esse encontro, "essa aberta confissão ou admissão de que a consciência de Deus nada mais é do que a consciência da espécie", Feuerbach o vê como "reviravolta da história". Finalmente, na história, "homo homini deus est".

Assim, "todas as qualificações do ser divino são [...] qualificações do ser humano": o ser divino é unicamente "*o ser do homem libertado dos limites* do indivíduo, isto é, dos limites da corporeidade e da realidade, mas objetivado, ou seja, contemplado e adorado como outro ser, distinto dele". Texto 1

4 O "humanismo" de Feuerbach

Todavia — e essa pergunta não pode ser evitada —, por que o homem se alheia, por que constrói a divindade sem nela se reconhecer? Feuerbach responde: porque o homem encontra uma natureza insensível a seus sofrimentos, porque tem segredos que o sufocam; e, na religião, alivia seu próprio coração oprimido. "Deus é uma lágrima de amor derramada no mais profundo segredo *sobre a miséria humana.*"

Eis, portanto, desvelado o mistério da religião: Feuerbach substitui o Deus do céu por outra divindade, o homem "de carne e de sangue". E, assim, pretende substituir a moral que recomenda o amor a Deus pela moral que recomenda o amor ao homem em nome do homem. Essa é a intenção do *humanismo* de Feuerbach: *a de transformar* os homens de amigos de Deus em amigos dos homens, "de homens que crêem em homens que pensam, de homens que oram em homens que trabalham, de candidatos ao além em estudiosos do aquém, de cristãos — que, por seu próprio reconhecimento, são metade animais e metade anjos — em homens em sua inteireza".

Inicialmente, a esquerda hegeliana usou Hegel contra a teologia e a filosofia tradicional. E, posteriormente, dirigiu suas críticas contra as "abstrações" hegelianas, em nome do homem concreto, do indivíduo em particular ou da política revolucionária. Substancialmente, a esquerda hegeliana combateu a fé cristã em nome de uma metafísica imanentista, e as abstrações da filosofia hegeliana em nome da "concretude".

IV. O socialismo utópico: Claude-Henri de Saint-Simon, Charles Fourier e Pierre-Joseph Proudhon

• Lênin disse que o marxismo é herdeiro também do socialismo francês, daquele socialismo que depois foi chamado de *socialismo utópico* e que se orgulha de ter entre seus pensadores mais significativos Saint-Simon, Fourier e Proudhon.

• Claude-Henri de Saint-Simon (1760-1825) publica em 1817 sua obra mais importante: *A indústria. O novo cristianismo* é de 1825.

A idéia de fundo de Saint-Simon é a de que a história é dirigida por uma *lei de progresso*, progresso todavia não linear enquanto a história humana é uma alternativa de *períodos orgânicos* e de *períodos críticos*. As épocas orgânicas são as fundadas sobre princípios bem sólidos; princípios, porém, que a certo ponto são postos em crise por desenvolvimentos (de idéias, valores, técnicas etc.) que os invalidam, e assim temos as *épocas críticas*. É o desenvolvimento da ciência que pôs em crise a época orgânica da Idade Média. Essa crise é irreversível: se a França perdesse as três mil pessoas que ocupam os cargos públicos mais importantes, políticos e religiosos, o país não se ressentiria; mas, se perdesse seus três mil mais capazes artesãos, cientistas e artistas, "ela cairia repentinamente em um estado de inferioridade diante das nações de que agora é a rival". O progresso para a nova sociedade, iluminada e dominada pela filosofia positiva, é inelutável. A futura sociedade será um retorno ao cristianismo primitivo, em que a ciência será o meio mais eficaz para alcançar a fraternidade universal. Isto é afirmado por Saint-Simon em *O novo cristianismo* (1825). Devemos lembrar que Augusto Comte foi secretário e colaborador de Saint-Simon de 1818 a 1824, ano em que houve a ruptura entre os dois.

Saint-Simon: a lei da sociedade é uma "lei de progresso" → § 1

• Charles Fourier (1772-1837) foi discípulo de Saint-Simon e autor de *O novo mundo industrial e societário* (1829) – cuja idéia central é de que a Providência inseriu em toda a humanidade uma "atração passional" que jamais pode ser frustrada e reprimida. A lei da atração, que Newton descobriu para o universo físico, vale também para o mundo dos homens. As paixões humanas são "sistemas de atração" e devem, portanto, ser satisfeitas. Por conseguinte, a organização social, se não quiser andar contra o plano harmonioso de Deus, deve tornar *atraente* o trabalho, para o qual o homem se sente chamado. Eis, então, que no "falanstério" de Fourier – onde vive a unidade agrícola-industrial, composta por 1600 pessoas, que é a "falange" – as habitações são albergues, as mulheres são equiparadas aos homens, vige a liberdade sexual, cada um produz aquilo que lhe agrada produzir, ninguém será vinculado a um trabalho específico, e assim por diante. Fourier teve discípulos que tentaram realizar suas idéias com experiências de "falanstérios" tanto na Europa como na América. Experiências que faliram, mostrando sua natureza utópica.

Fourier: a experiência do "falanstério" → § 2

• *O que é a propriedade?* é o famoso escrito que Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) publica em 1840. E à pergunta sobre o que seja a propriedade, ele responde que "a propriedade é um roubo". A propriedade privada se-

ria um roubo pela razão de que o capitalista não retribui ao operário *todo* o valor do trabalho dele. A propriedade poderia ter uma justificativa apenas como condição de liberdade; mas, quando a propriedade está organizada de modo a tornar livres os poucos (os capitalistas) e escravos os muitos (os operários), ela – escreve exatamente Proudhon – é um roubo. A ordem burguesa da sociedade deve, portanto, ser mudada. Proudhon, porém, descarta desde o começo a solução comunista, uma vez que o comunismo é, a seu ver, uma religião intolerante, uma ditadura que subjuga a pessoa ao coletivo. O comunismo jamais poderá respeitar a dignidade da pessoa e os valores da família. Ele não elimina os males da propriedade privada; ao contrário, leva-os à exasperação, uma vez que o Estado comunista será o proprietário não só dos bens materiais, mas também dos próprios cidadãos. A sociedade – esta é a proposta de Proudhon – deve de preferência ser reorganizada, fazendo com que os trabalhadores se tornem os proprietários dos meios de produção e que, portanto, tenham a possibilidade de autogestionar o processo produtivo.

Proudhon: nem capitalismo nem comunismo, mas autogestão → § 3

Significativas obras de Proudhon, além de *O que é a propriedade?*, são: *A criação da ordem na humanidade* (1843); *O sistema das contradições econômicas ou filosofia da miséria* (1846); os três volumes de *A justiça na revolução e na igreja* (1858).

1 Saint-Simon: a ciência e a técnica como base da nova sociedade

1.1 A lei do progresso: os "períodos orgânicos" e os "períodos críticos"

Lênin escreveu que "o marxismo é o sucessor legítimo de tudo o que a humanidade criou de melhor durante o século XIX: a filosofia alemã, a economia política inglesa e o socialismo francês". Esse "socialismo francês" é aquele que, com ou sem razão, foi depois chamado de *socialismo utópico*, e que relaciona entre seus pensadores mais significativos Saint-Simon, Fourier e Proudhon.

Claude Henri de Saint-Simon (1760-1825) é um pensador que conseguiu focalizar sobre si a atenção de muitos estudiosos contemporâneos e também dos pósteros pelo fato de, antes de qualquer outro, ter sido o primeiro a perceber a transformação da sociedade em sociedade industrial, identificando alguns daqueles grandes problemas sobre os quais debruçar-se-iam não somente os positivistas, mas principalmente Marx e seus seguidores. O primeiro escrito de Saint-Simon, de 1802, são as *Cartas de um habitante de Genebra a seus contemporâneos;* em 1814, em colaboração com Augustin Thierry, publicou a *Reorganização da sociedade européia;* sua obra mais importante, *A indústria,* é de 1817; *O novo cristianismo* é de 1825. Auguste Comte foi seu secretário e colaborador de 1818 a 1824, ano em que houve o rompimento entre os dois.

A idéia de fundo de Saint-Simon (idéia destinada a maiores e diversos desdobramentos) é a de que a história é regida por lei de *progresso*. Mas tal progresso não é linear, enquanto a história humana é alternância de *períodos orgânicos* e *períodos críticos*. As épocas orgânicas baseiam-se em um conjunto de princípios bem sólidos, crescendo e operando em seu interior. Mas ocorre que, em dado momento, o desenvolvimento da sociedade (nas idéias, nos valores, na técnica etc.) invalida os princípios sobre os quais ela antes se baseava. Temos então o que Saint-Simon chama de "épocas críticas". Assim como o monoteísmo punha em crise a época orgânica do politeísmo, a Reforma e depois a Revolução Francesa, e especialmente o desenvolvimento da ciência, puseram em crise a época orgânica da Idade Média.

1.2 A era da filosofia positiva

Não se trata, no entanto, de andar para trás. O que é necessário é ir adiante, em di-

reção a uma nova época orgânica, ordenada pelo princípio da *ciência positiva*. Segundo Saint-Simon, o progresso científico teria assim destruído aquelas doutrinas teológicas e aquelas idéias metafísicas que serviam de fundamento para a época orgânica da Idade Média. Agora, o mundo dos homens só poderia ser reorganizado e ordenado com base na ciência positiva. Nessa nova época orgânica, o *poder espiritual* será dos homens de ciência, "que podem predizer o maior número de coisas", ao passo que o *poder temporal* pertencerá aos industriais, vale dizer, "aos empreendedores de trabalhos pacíficos, que ocuparão o maior número de indivíduos". Tudo isso para dizer que a afirmação do industrialismo torna impossível o poder teocrático feudal da Idade Média, onde a hierarquia eclesiástica detinha o poder espiritual, e o poder temporal estava nas mãos dos guerreiros. Na era nova, os eclesiásticos são substituídos pelos cientistas, e os guerreiros pelos industriais. Com efeito, a ciência e a tecnologia estão hoje em condições de resolver os problemas humanos e sociais.

Escreve Saint-Simon que os homens só podem ser felizes "satisfazendo suas necessidades físicas e suas necessidades morais". E esse é exatamente o fim ao qual tendem "as ciências, as belas-artes e os ofícios". Fora disso só existem "os parasitas e os dominadores".

Para ilustrar a necessidade de que o poder político passasse para as mãos dos técnicos, cientistas e produtores, Saint-Simon apresentou uma conhecida parábola: se a França perdesse os três mil indivíduos que exercem os cargos políticos, religiosos e administrativos mais importantes, o Estado não sofreria nenhum prejuízo, e tais pessoas seriam facilmente substituídas; mas, observa Saint-Simon, se a França perdesse os seus três mil mais capazes cientistas, artistas e artesãos, ela "cairia logo em estado de inferioridade diante das nações de que agora é rival, e continuaria permanecendo subalterna em relação a elas enquanto não reparasse a perda e não reerguesse a cabeça". Assim, o princípio ordenador da nova sociedade é o pensamento positivo: esse princípio eliminará "os três principais inconvenientes do sistema político vigente, isto é, o arbítrio, a incapacidade e a intriga".

O progresso em direção à nova época orgânica, dominada pela filosofia positiva, é progresso inevitável. Em seu último escrito, o *Novo cristianismo*, Saint-Simon delineia o advento da *futura sociedade* como retorno ao cristianismo primitivo. Será sociedade na qual a ciência constituirá o meio para alcançar aquela fraternidade universal que "Deus deu aos homens como regra de sua conduta".

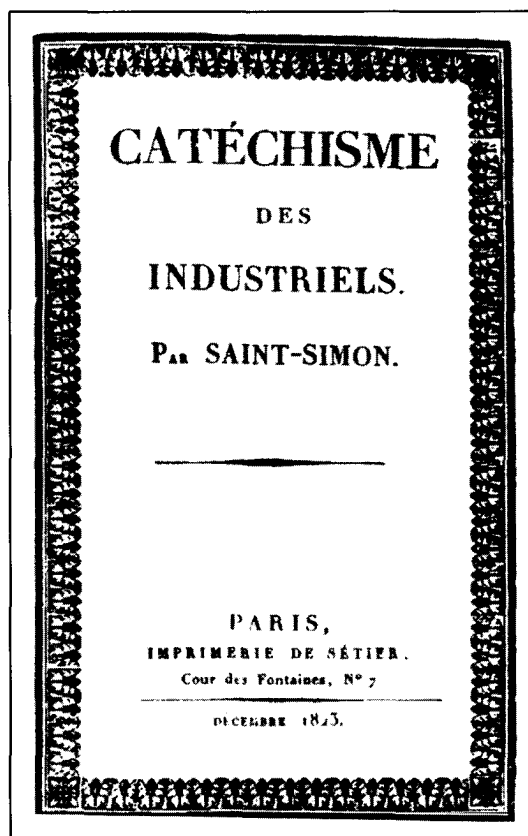
1.3 A difusão do pensamento de Saint-Simon

Na França, a doutrina de Saint-Simon teve razoável difusão. Ela deu dignidade filosófica ao problema social; contribuiu para tornar mais viva a consciência da importância social da ciência e da técnica; exaltou a atividade industrial e bancária; a idéia dos canais de Suez e do Panamá é dos saint-simonistas; Saint-Simon e seus discípulos desenvolveram firme campanha contra o parasitismo e a injustiça; e, para favorecer a justiça, insistiram na idéia de eliminar a propriedade privada, revogar o direito de herança (de modo a abolir "o acaso do nascimento"), planejar a economia, tanto agrária como industrial. Para Saint-Simon, o critério supremo que deveria informar

Claude Henri de Saint-Simon (1760-1825) foi o teórico e o propugnador de uma nova sociedade, na qual os "eclesiásticos" são substituídos pelos "cientistas", e os "guerreiros" pelos "industriais".

CATÉCHISME DES INDUSTRIELS. PAR SAINT-SIMON.

PARIS, IMPRIMERIE DE SÉTIER. Cour des Fontaines, N° 7

DÉCEMBRE 1823.

Capa da primeira edição (1823) do Catecismo dos industriais, *de Saint-Simon.*

a ação do Estado devia ser o seguinte: de cada qual segundo sua capacidade, a cada qual segundo suas obras. A primeira norma deveria ser a da produção, a segunda a regra da distribuição.

1.4 Desenvolvimentos místico-românticos do saintsimonismo

O movimento de Saint-Simon deu origem, entre seus discípulos, a uma espécie de igreja (cujo pontífice era Barthélemy-Prosper Enfantin, o chamado "padre" Enfantin), que, dilacerada pela cisão entre duas correntes internas, uma guiada por Lesseps (que depois construiria o canal de Suez) e outra por Enfantin, não durou muito tempo.

E, com efeito, não era fácil a coesão dos elementos técnico-científicos com os místico-românticos.

Entretanto, foi precisamente do saintsimonismo que se originaram as correntes socialistas, a mais importante das quais foi a ligada a Charles Fourier, embora não se deva esquecer o "voluntarismo revolucionário" de Louis Auguste Blanqui (1805-1881) e o "reformismo" de Louis Blanc (1811-1882).

O primeiro foi um conspirador, o segundo um reformador. Blanqui pensava que a vontade revolucionária, encarnada pela conspiração armada, fosse onipotente. Já Blanc era de opinião que a ação do Estado, através de reformas graduais, poderia eliminar a desigualdade, a espoliação e, sobretudo, o desemprego. Blanqui confiava na luta armada, Blanc na ação do Estado. E se as origens do primeiro podem ser buscadas em Babeuf, as de Blanc certamente encontram-se em Saint-Simon.

2 Charles Fourier e o "mundo novo societário"

2.1 A racionalização das paixões

Charles Fourier (1772-1837) foi discípulo de Saint-Simon e autor de escritos que, por sua extravagância e genialidade, apresentam elementos profundos para a meditação histórica e moral.

A idéia central de Fourier é a de que existe na história um grandioso plano providencial, do qual não podem estar excluídos o homem, seu trabalho e o modo de constituição da sociedade. Ora, a Providência pôs em toda a humanidade "as mesmas paixões". E essa "atração passional" — "a única intérprete conhecida entre Deus e o universo" — não pode ser frustrada e reprimida. Segundo Fourier, a lei da atração terrestre, descoberta por Newton, pode ser generalizada de modo a abranger também a vida dos homens: as paixões humanas são "sistemas de atração" e, portanto, devem ser satisfeitas. Por isso, se quiser respeitar o *plano harmônico* de Deus, a organização social deve tornar *atraente* o trabalho, para o qual o homem sente-se chamado. Desse modo, ao invés de obstaculizar a tendência natural ao prazer, é preciso utilizá-la tendo em vista o máximo rendimento.

O que ocorre, sustenta Fourier, foi que as três grandes épocas históricas que teriam existido até hoje — a dos selvagens, a dos bárbaros e a dos civilizados — precisamente obstaculizaram o desenvolvimento harmonioso das paixões humanas, com todo

aquele acúmulo de conflitos e dissenções, dos quais nossa sociedade "civilizada" não está imune.

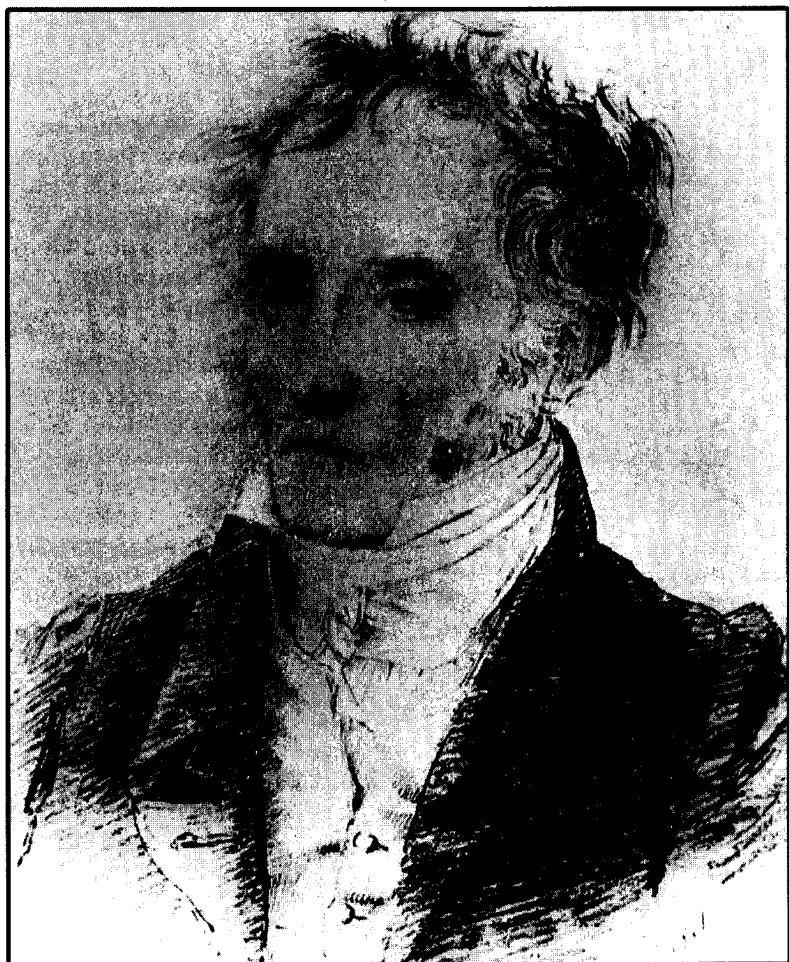
A *civilisation* era grande coisa para os iluministas (aperfeiçoamento material e espiritual progressivo da humanidade), mas, para Fourier, a "civilização" significa o triunfo da mentira, como o demonstra o comércio, em virtude do qual, passando de mão em mão, *as mercadorias aumentam de preço, mas não de valor.*

Para ele, é a "civilização" que, através do regime da livre concorrência, onde cada qual persegue seu próprio interesse sem pensar no dos outros e da comunidade, aumenta a miséria, ainda que os bens estejam disponíveis em maior quantidade.

Por outro lado, não apenas a economia é perversa, mas também a moral. Em *O novo mundo industrial* (1829), Fourier escreve que, no estado atual, o homem está em guerra consigo mesmo, pois suas paixões chocam-se entre si — e a ciência que se chama moral pretende reprimi-las. Mas, como observa Fourier, "reprimir não é harmonizar", sendo na verdade o objetivo o de "alcançar o mecanismo espontâneo das paixões, sem reprimir nenhuma". Segundo Fourier, a moral atual bloqueia as paixões e gera assim a hipocrisia.

2.2 A nova organização do trabalho e da sociedade

Todas essas considerações levam Fourier a sustentar que as paixões ou "atrações" não devem ser coibidas, e sim liberadas e direcionadas para o seu rendimento máximo.

Fourier estava convencido de que a organização adequada para tal fim era a

Charles Fourier (1772-1837) sonhou com uma organização social que fizesse o homem superar os danos provocados por uma mal-entendida "civilização", que reprime as paixões em vez de satisfazê-las. A experiência dos falanstérios tentada por seus discípulos estava, porém, destinada à falência, vista a natureza utópica de suas concepções.

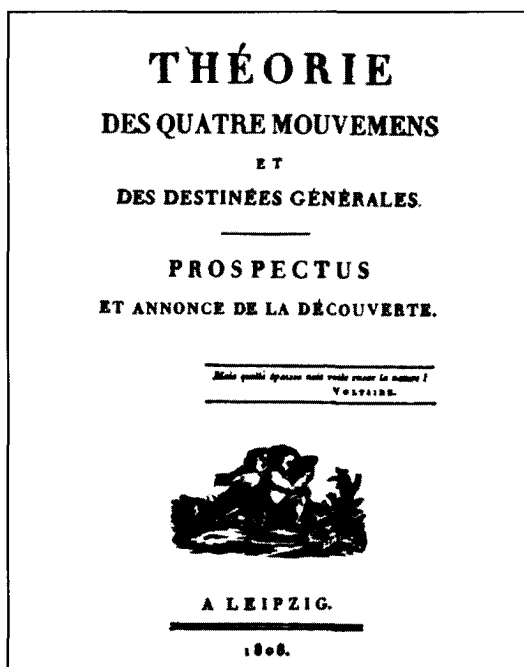
THÉORIE

DES QUATRE MOUVEMENS

ET

DES DESTINÉES GÉNÉRALES.

PROSPECTUS

ET ANNONCE DE LA DÉCOUVERTE.

A LEIPZIG.

1808.

Frontispício da obra de Fourier A teoria dos quatro movimentos, *publicada em Leipzig em 1808.*

"falange", grupo de cerca de mil e seiscentas pessoas que vivem em um "falanstério". Os falanstérios são unidades agrícola-industriais, nas quais as habitações são albergues e não casernas, e onde cada qual encontra oportunidades variadas para satisfazer suas inclinações. As mulheres são equiparadas aos homens; a vida familiar é abolida, já que as crianças são educadas pela comunidade; desaparece a faina do trabalho doméstico. No falanstério vigora a liberdade sexual. Ninguém está vinculado a um trabalho específico. Cada qual produz o que lhe agrada produzir. Entretanto, para evitar a monotonia da repetitividade, cada indivíduo aprende pelo menos quarenta atividades profissionais e muda de trabalho várias vezes ao dia. Os trabalhos desagradáveis e sujos (como limpar as cloacas e outras coisas do gênero) são confiados às crianças, que experimentam grande prazer em brincar na sujeira.

Não devemos esquecer que alguns discípulos de Fourier tentaram realizar seu programa. Foram constituídas falanges na Europa e nos Estados Unidos. As experiências faliram, mostrando o caráter utópico das idéias de Fourier. Entretanto, ultimamente, Fourier voltou a ser levado em consideração, no sentido de ter sido precursor de concepções que, em alguns aspectos, não estariam muito distantes das suas, como, por exemplo, as de *Eros e civilização,* de Herbert Marcuse.

3 Pierre-Joseph Proudhon: a autogestação operária da produção

3.1 A propriedade é "um furto"

Em 1840, Proudhon (1809-1865) publicou o famoso escrito O *que é a propriedade?*; em 1843, aparece *A criação da ordem na humanidade*; em 1846, *O sistema das contradições econômicas ou filosofia da miséria*; de 1858 são os três volumes de *A justiça na revolução e na Igreja.* Promotor de movimentos sindicais, mutualistas e pacifistas, Proudhon era simultaneamente adversário da *propriedade privada* tanto quanto do *comunismo.*

Proudhon vê que a economia burguesa tem como fundamento a propriedade privada. Mas o que é a propriedade? Responde Proudhon: "A propriedade é furto". Já se disse que tal resposta foi como que um tiro de pistola disparado de surpresa para chamar a atenção até do burguês tranqüilo para a questão social.

A propriedade é furto, segundo Proudhon, porque o capitalista não remunera o operário com *todo* o valor do seu trabalho. A "força coletiva", resultante da força de muitos trabalhadores organizados, fornece produtividade muito mais alta do que aquela que se obteria da soma de simples trabalhos individuais. É esse o sentido da frase "a propriedade é furto": o capitalista se apropria do valor do trabalho coletivo. E a partir daí se cria a contradição fundamental entre capital e trabalho, contradição que leva o capitalista não só a se apropriar do trabalho do operário, mas também de sua própria existência. Para dizer a verdade, Proudhon não é contrário à propriedade enquanto tal, mas somente à propriedade que assegura "renda sem trabalho". A propriedade se justifica unicamente como condição de liberdade. Mas, quando está organizada de modo a tornar livres uns poucos (os capitalistas) em troca da escravidão de muitos (os trabalhadores), então ela é

furto. Somente o trabalho é produtivo. E o operário pode certamente se apropriar do fruto do seu trabalho. Mas isso é a *posse* e não a propriedade privada capitalista, que dá renda sem trabalho e escraviza muitos em favor de poucos.

3.2 A justiça como lei do progresso social

A ordem socioeconômica burguesa, portanto, está errada e deve ser mudada. Mas em que rumo? Proudhon descarta logo a hipótese comunista, que sujeita a pessoa à sociedade. Para Proudhon, o comunismo é religião intolerante, orientada para a ditadura. Diferentemente dos comunistas, ele prefere "fazer a propriedade queimar em fogo lento, ao invés de dar-lhe novas forças ao fazer uma noite de são Bartolomeu dos proprietários".

Mas, se a hipótese comunista não funciona, a proposta individualista também não é adequada. Não é adequada porque é ilusório o desenvolvimento *sem limites* da liberdade dos indivíduos.

Sendo assim, Proudhon propõe *nova ordem social baseada na justiça.* E, em *A justiça na revolução e na Igreja,* define a justiça como "o respeito, experimentado espontaneamente e reciprocamente garantido, pela dignidade humana, em qualquer circunstância em que esteja envolvida, qualquer que seja o risco a que se exponha sua defesa".

Segundo Proudhon, a justiça é a lei do progresso. Ela não pode ser só idéia, mas deve ser força ativa do indivíduo e da vida associada. Deve valer "como a primeira e última palavra do destino humano e coletivo, a sanção inicial e final de nossa bem-aventurança".

Proudhon rejeita a concepção da justiça que a vê imposta ao homem a partir de fora, por Deus. Esta é a justiça da *revelação,* à qual Proudhon contrapõe a justiça da *revolução,* ou seja, aquela justiça *imanente* à consciência e à história humana. Para Proudhon, a justiça é imanente e progressiva.

3.3 Crítica ao coletivismo e ao comunismo

E precisamente através da idéia de justiça Proudhon desfere crítica decisiva contra qualquer solução coletivista do problema econômico. Se todos os meios de produção são colocados nas mãos do Estado, então a liberdade dos indivíduos é limitada até o ponto da sufocação, aumentando a desigualdade social ao invés de diminuí-la.

A idéia de Proudhon é de que o comunismo nunca poderá respeitar a dignidade da pessoa e os valores da família. O comunismo não elimina os males da propriedade privada, mas muito mais os leva à exasperação: no comunismo, o Estado torna-se proprietário não só dos bens materiais, mas também dos cidadãos. O comunismo pretende nacionalizar não só as indústrias, mas também a vida dos homens. Ele é o anúncio do Estado de caserna e do despotismo policialesco.

Ao contrário, para Proudhon, trata-se de reorganizar a economia, fazendo com que *os trabalhadores se tornem proprietários dos meios de produção e, portanto, tenham a possibilidade de autogerir o processo produtivo.* Desse modo, o tecido econômico da sociedade passa a se constituir como pluralidade de centros produtores, que se equilibram mutuamente.

FEUERBACH

1 A teologia é antropologia

> *"A consciência que o homem tem de Deus é o conhecimento que o homem tem de si. Tu conheces o homem pelo seu deus, e, reciprocamente, Deus pelo homem; um e outro se identificam".*

Na relação com as coisas *exteriores* a consciência que o homem tem do objeto é distinguível da consciência que o homem tem de si próprio; porém, tratando-se do objeto *religioso*, a consciência e a autoconsciência sem dúvida se identificam. O objeto *sensível* é externo ao homem, o religioso está *nele*, em seu interior e, por isso, é um objeto que não se pode cindir do homem, assim como não se pode cindir dele o conhecimento de si, a consciência; é um objeto íntimo, melhor ainda, de todos o mais íntimo, o mais próximo. "Deus – diz, por exemplo, Agostinho – nos é mais próximo, mais ligado, e por isso também mais facilmente reconhecível que as coisas sensíveis e corporais". O objeto sensível é em si um objeto *indiferente*, independente das convicções, do juízo. O objeto da religião, ao contrário, é um objeto *pré-escolhido*: é o ser mais prezado, o primeiro, o mais excelso; por sua natureza pressupõe um juízo crítico, a distinção entre o divino e o não divino, entre o digno de adoração e o não digno de adoração. E aqui, por isso, vale sem reservas a proposição: aquilo que o homem põe como objeto nada mais é que seu próprio ser objetivado. Assim como o homem pensa, como são os princípios dele, tal é seu deus: o quanto vale o homem, tanto e não mais vale seu deus. *A consciência que o homem tem de Deus é o conhecimento que o homem tem de si.* Tu conheces o homem pelo seu deus, e, reciprocamente, Deus pelo homem; um e outro se identificam. Para o homem, é Deus seu próprio espírito, sua própria alma. E o que para o homem é espírito, o que é sua alma, seu coração, isso é seu deus: Deus é o íntimo *revelado*, a essência do homem *expressa*; a religião é a revelação solene dos tesouros escondidos do homem, a profissão pública de seus segredos de amor.

Todavia, de tudo o que dissemos não se deve deduzir que o homem religioso seja diretamente consciente de que a consciência que tem de Deus seja a mesma autoconsciência de seu próprio ser, pois exatamente o não ser consciente disso é o fundamento da verdadeira e própria essência da religião. Para evitar esse equívoco diremos melhor: a religião é a primeira, mas indireta, autoconsciência do homem. Por isso a religião precede sempre a filosofia, tanto na história da humanidade como na história dos indivíduos particulares. O homem desloca seu ser *para fora de si*, antes de encontrá-lo *em si*. Em um primeiro tempo ele está consciente do próprio ser como de outro ser. A religião é a infância da humanidade; a criança vê o próprio ser, o homem, fora de si, ou seja, ela objetiva o próprio ser em outro homem. Por isso o progresso histórico das religiões consiste exatamente em considerar em um segundo tempo como subjetivo e *humano* aquilo que as primeiras religiões consideravam como objetivo e adoravam como *deus*. As primeiras religiões são idolatrias para as religiões posteriores; estas reconhecem que o homem adorou o próprio ser sem saber disso. Nisso consiste seu progresso e, por conseguinte, todo progresso na religião é para o homem um conhecimento mais profundo de si mesmo. Mas toda religião particular que define como idolatrias suas mais antigas irmãs, exclui a si própria – e na verdade necessariamente, pois de outra forma não seria mais religião – desse destino, dessa natureza universal da religião; apenas às outras religiões atribui aquilo que sempre permanece – ainda que de modo diverso – o vício da religião em geral. Pelo fato de ter *outro* objeto, *outro* conteúdo, pelo fato de ter superado o conteúdo das religiões anteriores, imagina estar elevada acima das leis necessárias e eternas sobre as quais se fundamenta a essência de toda religião, imagina que seu objeto, seu conteúdo seja sobrenatural. Mas aquilo que a religião por si mesma não pode fazer, ou seja, estudar sua natureza como um objeto qualquer, pode fazê-lo o pensador, que por isso penetra na essência da religião e revela todo o segredo dela. Nossa tarefa é exatamente a de mostrar que a distinção entre o divino e o humano é ilusória, isto é, que não é outra coisa que a distinção entre a *essência* da humanidade e o homem *individual*, e que, por conseguinte, também o objeto e o conteúdo da religião cristã são humanos e nada mais que humanos.

A religião, pelo menos a religião cristã, é o conjunto das relações do homem consigo mesmo, ou melhor, com seu próprio ser, visto, porém, como *outro* ser. O ser divino não é mais que o ser do homem liberto dos limites do indivíduo, isto é, dos limites da corporeidade e da realidade, e objetivado, ou seja, contemplado e adorado como outro ser, distinto dele. Todas

as qualificações do ser *divino* são por isso qualificações do ser *humano*. [...]

Crês que o amor seja um atributo de Deus porque tu mesmo amas, crês que Deus seja um ser sábio e bom porque consideras a bondade e a inteligência tuas melhores qualidades; crês que Deus exista, que ele, portanto, seja um sujeito ou um ser – aquilo que existe é um ser, ainda que depois definido e caracterizado como substância ou como pessoa ou de qualquer outro modo – porque tu mesmo existes, porque tu mesmo és um ser. Não conheces um bem humano maior do que amar, ser bom e sábio, como também não conheces uma felicidade maior do que o existir; com efeito, a consciência de todo bem, de toda felicidade, está em ti ligada à consciência da existência. Deus é para ti um ser existente pelas mesmas razões pelas quais é para ti um ser sábio, feliz, bom. [...]

A identidade do sujeito e do atributo resulta de modo mais evidente pela evolução da religião, que se identifica com a evolução da civilização humana. Enquanto o homem está no estado de natureza, também seu deus é puramente naturalista. Quando o homem habita nas casas, encerra também seus deuses nos templos. O templo não é mais que um testemunho do valor que o homem atribui aos edifícios. Os templos em honra da *religião* são, na realidade, templos em honra da *arquitetura*. Com a elevação do homem do estado rústico e selvagem para o estado de civilização, com a distinção entre aquilo que convém ou não convém ao *homem*, surge contemporaneamente também a distinção entre aquilo que convém ou não convém a *Deus*. Deus é o conceito da majestade, da suma dignidade, e o sentimento religioso é o sentimento do sumo decoro. Apenas em uma era posterior os refinados artistas da Grécia concretizaram nos simulacros dos deuses os conceitos de dignidade, de magnanimidade, do repouso impassível e da serenidade. Todavia, por que estas qualidades eram para eles atributos dos deuses? Porque já por si mesmas tinham para eles o valor de divindade. Por que excluíam os movimentos de ânimo abjetos e repugnantes? Precisamente porque os julgavam inconvenientes, indignos, não humanos e, portanto, não divinos. Os deuses homéricos comem e bebem; isso significa: comer e beber são gozo divino. A presença física é um de seus atributos; Júpiter é o mais forte dos deuses. Por quê? Porque a presença física era considerada *em si e por si mesma* alguma coisa de belo, de divino. A virtude guerreira era para os antigos germanos a suma virtude; por isso também seu sumo deus, Odin, era o deus da guerra, e a guerra era para eles a lei originária, a mais antiga lei. Não o atributo de divindade, mas a divindade do atributo é o primeiro ser divino verdadeiro. Portanto, aquilo que até aqui para a teologia e para a filosofia tinha o valor do absoluto, do essencial, de Deus, isso *não* é Deus; mas é Deus precisamente aquilo que para elas *não* tinha o valor de Deus, isto é, o atributo, a qualidade, a qualificação, a realidade em geral. Verdadeiro ateu, isto é, ateu no significado habitual da palavra, não é por isso aquele que nega Deus, o sujeito, mas aquele que nega os atributos do ser divino, como o amor, a sabedoria, a justiça. Com efeito, também a negação do sujeito não leva necessariamente à negação dos atributos em si mesmos. Os atributos têm um valor próprio, independente; por seu conteúdo eles obrigam o homem a reconhecê-los, impõem-se a ele diretamente, por si mesmos se demonstram como verdadeiros. Bondade, justiça, sabedoria não são quimeras pelo fato de que a existência de Deus é uma quimera, e também não são verdade pelo fato de que a existência de Deus é uma verdade. O conceito de Deus é dependente do conceito de justiça, de bondade, de sabedoria – um Deus que *não* seja bom, que *não* seja justo, que *não* seja sábio, *não* é Deus – mas não vice-versa. Uma qualidade não é divina pelo fato de que Deus a possui, mas Deus a possui porque ela em si e por si mesma é divina, porque Deus sem ela seria um ser imperfeito. [...]

O homem – este é o mistério da religião – projeta o próprio ser fora de si e depois se faz objeto desse ser metamorfoseado em sujeito, em pessoa; ele se pensa, mas como objeto do pensamento de outro ser, e este ser é Deus. Que o homem seja bom ou mau, não é indiferente para Deus; pelo contrário! É antes um vivo, um íntimo interesse de Deus que o homem seja bom e seja feliz, pois sem bondade não há felicidade. O homem religioso desmente, portanto, a nulidade da atividade humana pelo próprio fato de que faz de seus sentimentos, de suas ações, o objeto do pensamento de Deus – com efeito, aquilo que é objeto no pensamento é escopo na ação –, reduz a atividade divina a nada mais que um meio de salvação para o homem. Deus é ativo para que o homem seja bom e feliz. Sob as aparências de abaixar o homem ao grau mais ínfimo, na realidade o eleva ao sumo grau. Assim, o homem em Deus e por meio de Deus tem em mira apenas a si próprio: indubitavelmente o homem tem em mira Deus, mas Deus não mira a nada mais que à salvação moral e eterna do homem; portanto, o homem não tem em mira mais que a si próprio, e a atividade divina não difere em nada da atividade humana.

L. Feuerbach,
A essência do cristianismo.

Capítulo oitavo

Karl Marx e Friedrich Engels. O materialismo histórico-dialético

I. Karl Marx

• Karl Marx nasce em Trier, em 1818. Estuda primeiro em Bonn e depois em Berlim, onde se laureia em 1841, com uma tese sobre a *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro*. Redator da "Gazeta Renana", depois co-diretor dos "Anais franco-alemães", em 1843 publica em Paris – onde entra em contato com Proudhon e Blanc, e onde conhece Engels – a *Crítica do direito público de Hegel*. De 1844 são os *Manuscritos econômico-filosóficos*. Afasta-se da esquerda hegeliana e em 1845, justamente contra Bruno Bauer e os hegelianos de esquerda, publica *A sagrada família*, trabalho escrito com Friedrich Engels. Com Engels Marx escreve também *A ideologia alemã*, ainda contra os hegelianos de esquerda. *As teses sobre Feuerbach* remontam a 1845. O *Manifesto do partido comunista* é de janeiro de 1848. Estabelecendo-se em Londres, no fim de agosto de 1849, ajudado economicamente pelo amigo Engels, Marx leva a termo as pesquisas que confluirão em sua colossal obra *O Capital*, cujo primeiro volume aparece em 1867, enquanto os outros dois volumes serão publicados póstumos, respectivamente em 1885 e 1894. Esteve ativamente empenhado na organização do movimento operário. De 1859 é a *Crítica da economia política*. Sua dissensão com a doutrina de Ferdinand Lassalle explicita-a na *Crítica ao programa de Gotha*, de 1875. Marx morre no dia 14 de março de 1883; foi sepultado no cemitério de Highgate.

Marx na Alemanha, na França e na Inglaterra → § 1

• A grande construção do pensamento de Marx desenvolve-se em contato e em contraste com a filosofia de Hegel, as concepções da esquerda hegeliana, as teorias dos economistas clássicos e as idéias dos socialistas utópicos. Marx é crítico:

- de **Hegel**: Marx retomará, invertendo-a, a concepção dialética da história, mas critica duramente Hegel, porque subordina a sociedade civil ao Estado, e porque a descrição que ele faz da essência do Estado não é mais que a justificativa do Estado prussiano;

Alvos polêmicos → § 2-6

- da **esquerda hegeliana**, porque os jovens hegelianos combatem contra as "frases" e não contra o mundo real do qual as "frases" são o reflexo. Com efeito, como logo veremos, Marx está convicto de que "não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência";
- dos **economistas clássicos:** estes (Smith, Ricardo etc.) elaboraram a teoria do valor-trabalho (o valor de uma mercadoria equivale ao trabalho socialmente necessário para produzi-la), mas erram ao pensar que as leis por eles postas em evidência sejam leis eternas e imutáveis de natureza: a propriedade privada é um *fato* e não uma *lei eterna;*
- do **socialismo utópico**, cujos expoentes são Babeuf, Saint-Simon, Fourier e Owen. Estes possuem grandes méritos – viram o antagonismo das classes, tornaram

os operários mais agudamente conscientes –, mas não souberam reconhecer as condições materiais para a emancipação do proletariado; condenam e maldizem a vida mísera do proletariado, mas não sabem encontrar um caminho de saída. A estes *socialistas utópicos* Marx e Engels contrapõem seu *socialismo científico*;

- de **Proudhon**, porque Proudhon é um "moralista" que gostaria de mudar a realidade eliminando seus lados maus; a questão, porém, não está em dividir, como queria Proudhon, a propriedade entre os trabalhadores, mas em suprimi-la totalmente por meio da revolução vitoriosa.

• Segundo Marx, Feuerbach tem razão ao dizer que é o homem que cria Deus e não vice-versa. Todavia, Feuerbach parou no ponto mais importante: por que o homem cria Deus? E eis a resposta de Marx: existe o mundo fantástico dos deuses porque existe o mundo irracional e injusto dos homens.

A alienação religiosa → *§ 7*

"A miséria religiosa é em um sentido a expressão da miséria real, e em outro sentido o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o sentimento de um mundo sem coração, o espírito de situações em que o espírito está ausente. Ela é o ópio do povo". Mas as ilusões não se desvanecem se não forem eliminadas as situações reais que as criam: "os filósofos interpretaram o mundo de modo diverso; agora trata-se de mudá-lo" – esta é uma das *Teses sobre Feuerbach*.

• Portanto: a crítica da religião se torna crítica do direito, a crítica da teologia se torna crítica da política. A crítica do céu se transforma em crítica da terra. E aqui, na terra, Marx encontra *um homem alienado*. O homem não alienado é um homem que se realiza transformando ou humanizando, segundo seus planos, com os outros, a natureza, para satisfazer suas necessidades. O que Marx vê, porém, é um homem alienado, ou seja, expropriado do próprio valor de homem por causa da expropriação do trabalho. O homem não trabalha para realizar seus próprios projetos, junto com os outros, humanizando assim a natureza. Ele trabalha para a pura subsistência. A propriedade privada, baseada na divisão do trabalho, torna o trabalho constritivo. O trabalho do proletário é um trabalho forçado. Nele o operário aniquila seu espírito e destrói seu corpo.

O trabalho alienado → *§ 8*

• Mas como se chegou a uma situação desse tipo? Como se produziu a revolução industrial? E como é possível – caso o seja – sair de tal situação? É aqui que entra em jogo a concepção de Marx sobre a história, centrada sobre a idéia de *materialismo histórico* e sobre a de *materialismo dialético*.

O *materialismo histórico* é a teoria segundo a qual a estrutura econômica de uma época determina a superestrutura ideológica (isto é, o conjunto das idéias religiosas, morais, políticas, jurídicas, estéticas etc. dessa época). "As representações e os pensamentos, o intercâmbio espiritual dos homens aparecem [...] como emanação de seu comportamento material".

A dialética como lei inelutável da história → *§ 9-11*

Mas as idéias mudam, mudam as superestruturas porque mudam as estruturas econômicas, e estas mudam por causa de uma *lei dialética*, no sentido de que a história humana se desenvolve, por contrastes, por contradições, por tríades dialéticas, em suma. Assim, por exemplo, é da sociedade feudal que surgiu a burguesia, *mas a burguesia* é a negação da sociedade feudal; por seu lado, a burguesia desenvolve-se e cresce alimentando em si mesma o proletariado, isto é, os homens que empunharão as armas contra ela, seus sepultadores.

• O ocaso da burguesia e a vitória do proletariado são, para Marx, *eventos inelutáveis*. E ele argumenta a favor de tal inelutabilidade em *O Capital*. A mer-

cadoria tem um *valor de uso* e um *valor de troca*. O valor de uso baseia-se sobre a qualidade possuída pela mercadoria em relação à satisfação de alguma necessidade. O valor de troca é dado pelo tempo de trabalho social necessário para produzi-la. Também o trabalho, a força-de-trabalho, é uma mercadoria que o capitalista adquire sobre o mercado e que paga segundo o valor que tal mercadoria tem, valor que é dado pela quantidade de trabalho necessária para produzi-la, ou seja, pelo valor das coisas necessárias para manter em vida o trabalhador e sua família.

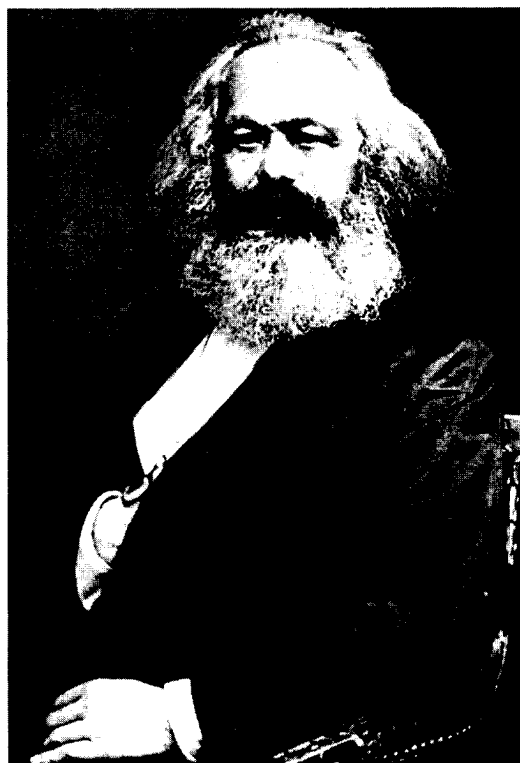
O Capital *e o conceito de mais-valia* *→ § 12*

A força-de-trabalho é, porém, uma mercadoria especial, uma vez que produz *mais-valia*. O capitalista reinveste esta mais-valia para não sucumbir à concorrência. No fim ocorrerá que o capital estará sempre em menos mãos, enquanto aumentará o grande exército dos proletários, sempre mais conscientes do desfrutamento sofrido, da própria força, da missão histórica que cabe ao proletariado. O proletariado empunhará as armas contra a burguesia; a revolução levará necessariamente a uma sociedade sem classes: é este o advento do comunismo. É este o desenlace final de uma história que até agora foi uma história de luta de classes.

A ditadura do proletariado *→ § 13*

1 Vida e obras

Karl Marx nasceu em Trier, em 15 de maio de 1818, filho de Heinrich, advogado, e de Henriette Pressburg, dona de casa. O pai e a mãe de Marx eram de origem judaica. Entretanto, em 1816-1817, em virtude das leis anti-semitas em vigor na Renânia, quando teve de escolher entre sua fé e a profissão de advogado, Heinrich escolheu a profissão.

Karl realizou os estudos secundários em Trier e, depois, foi para Bonn, a fim de estudar leis. Em Bonn, Karl preferia a vida goliardesca ao estudo. Assim, seu pai tomou a decisão de fazer com que prosseguisse seus estudos na mais austera Universidade de Berlim. Desse modo, em 1836, Marx se transferiu para Berlim. Ainda no verão daquele ano, noivou em segredo com Jenny von Westphalen, "a mais graciosa jovem de Trier", moça de família aristocrática que Marx desposará em 1843. Em Berlim, Karl seguiu os cursos de Karl von Savigny e de Eduard Gans. Tornou-se assíduo freqüentador do "Doktor club", círculo de jovens intelectuais hegelianos alinhados em posições radicais, onde, entre outros, conheceu o professor de história Karl Friedrich Köppen e o teólogo Bruno Bauer. Em 15 de abril de 1841 laureou-se em filosofia, em Berlim, com a tese intitulada *Diferença*

Karl Marx (1818-1883) foi o intérprete de maior saliência da revolução industrial, o teórico do "socialismo científico" e o "profeta" da revolução proletária.

entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro.

Depois de laureado, Marx pensou em obter a livre-docência em Bonn, onde ensinava seu amigo Bruno Bauer. Mas Bauer, "o Robespierre da teologia", foi logo afastado da universidade. E, assim, como Bauer não podia apoiá-lo, encerrou-se a carreira acadêmica de Marx.

Bloqueado o caminho universitário, Marx passou ao jornalismo, tornando-se redator da "Gazeta Renana", órgão dos burgueses radicais da Renânia, onde escreviam homens como Herwegh, Ruge, Bruno Bauer e seu irmão Edgar, bem como Moses Hess. Em pouco tempo, Marx tornou-se redator-chefe do jornal. Entretanto, em 21 de janeiro de 1843, o jornal foi oficialmente interditado. Nesse período, Marx estudou Feuerbach, e ficou entusiasmado. No verão de 1843, escreveu a *Crítica do direito público de Hegel,* cuja introdução foi publicada em Paris, em 1844, nos "Anais franco-alemães", fundados por Ruge, que convidou Marx para ser co-diretor.

Em Paris, Marx entrou em contato com Proudhon e Blanc, encontrou Heine e Bakunin e, sobretudo, conheceu Friedrich Engels, que seria seu amigo e colaborador por toda a vida.

Die heilige Familie,

oder

Kritik

der

kritischen Kritik.

Gegen Bruno Bauer & Consorten.

Von

Friedrich Engels und Karl Marx.

Frankfurt a. M.

Literarische Anstalt.

(J. Rütten.)

1845.

Frontispício da primeira edição da obra A sagrada família *(1845), escrita por Marx em colaboração com Engels.*

De 1844 são seus *Manuscritos econômico-filosóficos* (publicados em 1932). Nesse meio tempo, colaborou com o "Vorwärts" ("Avante"), jornal dos artesãos comunistas, difundido na Alemanha. E precisamente por essa colaboração pagaria o preço de ser expulso da França (11 de janeiro de 1845).

Entrementes, amadurecia seu afastamento da esquerda hegeliana. Em 1845 escreveu *A sagrada família,* trabalho em colaboração com Engels e dirigido contra Bruno Bauer e os hegelianos de esquerda. Ainda contra eles, Marx e Engels escreveram em Bruxelas (onde Marx se havia refugiado depois de sua expulsão da França) *A ideologia alemã. As teses sobre Feuerbach* remontam a 1845 (mas Engels só as tornou públicas em 1888), ao passo que *A miséria da filosofia, resposta à filosofia da miséria de Proudhon* é de 1847, escrito no qual Marx ataca o "socialismo utópico" em nome do "socialismo científico". Marx permaneceu na Bélgica até 1848. E foi em janeiro de 1848 que ele ditou, juntamente com Engels, o famoso *Manifesto do partido comunista,* a pedido da "Liga dos comunistas".

Desencadeado o movimento de 1848, Marx voltou por breve período a Colônia, onde fundou a "Nova Gazeta Renana", que, porém, foi obrigada quase que imediatamente a suspender suas publicações.

De Colônia voltou para Paris, mas, tendo-lhe sido proibida a permanência na capital francesa, Marx partiu para a Inglaterra, lá chegando em 24 de agosto de 1849.

Na Inglaterra, Marx se estabeleceu em Londres, onde, entre dificuldades de toda sorte, conseguiu, com a ajuda financeira do seu amigo Engels, levar a bom termo todas aquelas pesquisas de economia, história, sociologia e política que constituem a base de *O Capital,* cujo primeiro volume saiu em 1867, ao passo que os outros dois foram publicados postumamente por Engels, respectivamente em 1885 e em 1894. Em 1859, saíra sua outra obra fundamental, a *Crítica da economia política.* Empenhado na atividade de organização do movimento operário, Marx conseguiu fundar em 1864, em Londres, a "associação internacional dos trabalhadores" (a primeira Internacional), que, depois de vários contrastes

e peripécias, dissolveu-se em 1872 (ainda que, oficialmente, sua dissolução só tenha sido decretada em 1876). A última década da vida de Marx também foi período de intenso trabalho. Em 1875 publicou a *Crítica ao programa de Gotha,* tomando como alvo as doutrinas de Lassalle. Mas, mais do que qualquer outra coisa, trabalhou em *O Capital.* Em 2 de dezembro de 1881, morreu sua mulher, Jenny. E Karl Marx morreu em 14 de março de 1883, sendo sepultado três dias depois no cemitério londrino de Highgate.

2 Marx, crítico de Hegel

O pensamento de Marx formou-se em contato e contra a filosofia de Hegel, as idéias da esquerda hegeliana, as obras dos economistas clássicos e as obras dos socialistas que ele próprio chamaria de "utópicos".

Marx reconhece prontamente a profundidade em Hegel "neste seu começar por toda parte com a oposição das determinações". Entretanto, o afastamento de Marx em relação a Hegel torna-se claro desde seus primeiros escritos, a começar pela *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1844), que critica a filosofia do direito de Hegel com base na situação histórica e política da Alemanha e na convicção de que "as instituições jurídicas e políticas e as diversas formas de Estado não podem se explicar por si mesmas e em virtude de um chamado desenvolvimento do espírito humano, mas são resultado das condições materiais de vida".

Substancialmente, para Marx, a filosofia de Hegel interpreta o mundo de cabeça para baixo: é *ideologia.* Hegel raciocina como se as instituições existentes, como, por exemplo, a herança, derivassem de puras necessidades racionais, legitimando assim a ordem existente.

A realidade é que, segundo Marx, Hegel transforma em verdades filosóficas dados que são puros fatos históricos e empíricos. E, assim, "por toda parte Hegel cai do seu espiritualismo político para o mais crasso materialismo".

Marx, portanto, desfere contra Hegel duas acusações principais:

a) antes de mais nada, a de subordinar a sociedade civil ao Estado;

b) a de inverter o sujeito e o predicado: os indivíduos humanos, isto é, os sujeitos reais, tornam-se em Hegel predicados da "substância mística" universal. Mas, reafirma Marx, "como não é a religião que cria o homem, mas o homem que cria a religião, da mesma forma não é a constituição que cria o povo, mas o povo que cria a constituição".

Assim, Hegel crê estar descrevendo a essência do Estado, ao passo que, de fato, está descrevendo e legitimando a realidade existente que é o Estado prussiano. Escreve Marx: "Hegel não deve ser censurado por descrever o ser do Estado moderno tal como é, mas sim por considerar aquilo que é como a essência do Estado". O problema, portanto, é que em Hegel, depois de ter concebido a essência ou substância da pera ou da maçã, até as pêras reais tornam-se encarnações do fruto absoluto, ou seja, pêras e maçãs aparentes.

3 Marx, crítico da esquerda hegeliana

É preciso admitir que a esquerda hegeliana, pelo menos até 1843, foi um dos grupos intelectuais mais vivos e combativos da Europa. Não era um grupo homogêneo. Mas, enquanto a direita hegeliana, em nome do pensamento de Hegel, procurava justificar o cristianismo e o Estado existente, a esquerda, sempre em nome da dialética hegeliana, transformava o idealismo em materialismo, fazia da religião cristã fato puramente humano e combatia a política existente com base em posições "democrático-radicais".

Entretanto, para Marx, isso era inteiramente insuficiente. Por isso, Marx e Engels, com *A sagrada família,* atacam sobretudo Bruno Bauer e, depois, com *A ideologia alemã,* estendem a polêmica a Stirner e Feuerbach.

A convicção que está na base da esquerda hegeliana é a de que as "verdadeiras cadeias" dos homens estão em suas idéias, razão por que os jovens hegelianos pedem coerentemente aos homens, "como postulado moral, que substituam sua consciência atual pela consciência humana, crítica ou egoísta, desembaraçando-se assim de seus impedimentos. Essa exigência de modificar

a consciência leva a outra exigência, a de interpretar diversamente o que existe, ou seja, reconhecê-lo através de uma interpretação diferente". Pois bem, "apesar de suas frases, que, segundo eles, 'abalam o mundo', os jovens ideólogos hegelianos são os maiores conservadores". Eles combatem contra as "frases" e não contra o mundo real do qual tais "frases" são o reflexo. Com efeito, "não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência".

Por tudo isso, também a esquerda hegeliana vê o mundo de cabeça para baixo; o pensamento dos jovens hegelianos, portanto, é um pensamento ideológico, como o de Hegel. Escreve Marx: "Não veio à mente de nenhum desses filósofos procurar o nexo existente entre a filosofia alemã e a realidade alemã, o nexo entre sua crítica e seu próprio ambiente material".

Conseqüentemente, os jovens hegelianos nada tinham de radical. Como já escrevera Marx: "Ser radical significa colher as coisas pela raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem". E a "libertação" do homem não avança reduzindo "a filosofia, a teologia, a substância e toda a imundície à 'auto-consciência' ", ou libertando o homem do domínio dessas frases.

"A libertação é ato histórico e não ato ideal, concretizando-se por condições históricas, pelo estado da indústria, do comércio, da agricultura [...]". Os jovens hegelianos mantêm a teoria separada da práxis; Marx as une.

4 Marx, crítico dos economistas clássicos

Na opinião de Marx, a anatomia da sociedade civil é fornecida pela economia política. E acerta suas contas com os economistas clássicos (Smith, Ricardo, Pecqueur, Say) com os *Manuscritos econômico-filosóficos*, de 1844 (antes de fazê-lo em *O Capital*).

Marx deve muito ao trabalho desses economistas, sobretudo às análises de Ricardo. Escreve Lênin: "Adam Smith e David Ricardo [...] lançaram as bases da *teoria segundo a qual o valor deriva do trabalho*. Marx continuou a obra deles, deu rigorosa base científica e desenvolveu de modo coerente essa teoria. Ele demonstrou que o valor de toda mercadoria é determinado pela quantidade de trabalho socialmente necessário ou do tempo de trabalho socialmente necessário para sua produção". E prossegue: "Mas onde os economistas burgueses viam relações entre objetos (troca de uma mercadoria por outra), Marx descobriu *relações entre homens*".

Em outros termos, a economia política vê nas leis que ela evidencia leis eternas, leis imutáveis da natureza. E não percebe que, desse modo, absolutiza e justifica um sistema de relações existentes em determinado estágio da história humana. Ou seja, transforma um *fato* em *lei* — em lei eterna. É ideologia.

Marx conclui, a partir do estudo dos economistas clássicos, que à máxima produção de riqueza corresponde o empobrecimento máximo do operário. Pois bem, a economia política nos diz que as coisas são assim, mas não nos diz por que são assim — e, portanto, nem se propõe a questão da sua mudança. Escreve Marx: "A economia política parte do fato da propriedade privada. Não a explica. Expressa o processo *material* da propriedade privada, o processo que se dá na realidade, em fórmulas gerais e abstratas, que depois faz valer como *leis*. Ela não *compreende* essas leis, isto é, não mostra como elas derivam da essência da propriedade privada". Para a economia política "vale [...] como razão última o interesse do capitalista: isto é, ela supõe aquilo que deve explicar".

Marx, ao contrário, procura explicar o surgimento da propriedade privada e tenta mostrar que ela é fato e não lei, muito menos lei eterna. A realidade, diz Marx, é que o capital é "a propriedade privada dos produtos do trabalho alheio". A propriedade privada não é dado absoluto que se deva pressupor em toda argumentação. Ela é muito mais "o produto, o resultado e a conseqüência necessária do trabalho *expropriado* [...]". A propriedade privada é *fato* que deriva da alienação do trabalho humano. Como na religião, afirma Marx, "quanto mais o homem põe em Deus, menos conserva em si mesmo. O operário põe sua vida no objeto: e ela deixa de pertencer a ele, passando a pertencer ao objeto". E esse objeto, o seu produto, "existe *fora dele,* independente, estranho a ele, como que uma potência econômica diante dele; e a vida, por ele dada ao objeto, agora o confronta, estranha e inimiga".

5 Marx, crítico do socialismo utópico

No *Manifesto do partido comunista,* Marx e Engels distinguem seu socialismo científico dos outros tipos de socialismo, isto é, do socialismo revolucionário, do socialismo burguês e, particularmente, do *socialismo e comunismo crítico-utópico*, cujos expoentes são Babeuf, Saint-Simon, Fourier e Owen.

Para Marx e Engels, estes últimos têm méritos indubitáveis: viram "o antagonismo das classes e também a eficácia dos elementos dissolventes no seio da própria sociedade dominante". Além disso, eles "[...] forneceram material muito precioso para a iluminação dos operários".

Todavia, e aí está seu mais grave defeito, "não viram nenhuma atividade histórica autônoma por parte do proletariado". Conseqüentemente, não descobriram "nem mesmo as condições materiais para a emancipação do proletariado". Desse modo, resvalam para o utopismo: criticam a sociedade capitalista, condenam-na e maldizem-na, mas não sabem encontrar caminho de saída. De fato, acabam por se identificar com a conservação.

A esses tipos de socialismo, Marx e Engels contrapõem seu próprio *socialismo "científico"*, que teria descoberto a lei de desenvolvimento do capitalismo e, portanto, poderia realmente resolver os seus males. A propósito, Engels escreverá: "Devemos a Karl Marx a concepção materialista da história e a revelação do mistério da produção capitalista, através da *mais-valia.* Ambas fizeram do socialismo uma ciência".

6 Marx, crítico de Proudhon

Proudhon figura no *Manifesto do partido comunista* como exemplo típico de socialista conservador ou burguês. E a *Miséria da filosofia* é a sarcástica inversão do título da obra de Proudhon *Sistema das contradições econômicas, ou a filosofia da miséria.*

Entretanto, na "Gazeta Renana", Marx julgara positivamente o escrito de Proudhon O *que é a propriedade?*

Como é que, no decorrer de poucos anos, Marx muda de opinião sobre Proudhon? O que aconteceu?

Aconteceu que, nesse período de tempo, Marx estabelecera os traços de fundo de sua concepção materialista-dialética da história. E, a partir dessa perspectiva, devia considerar Proudhon como moralista utópico, incapaz de compreender o movimento da história e mais incapaz ainda de influir sobre ele.

Antes de mais nada, na opinião de Marx, Proudhon não percebe que a concorrência capitalista tem conseqüências inevitáveis e, em sua tentativa de eliminar seus "lados maus", substitui a análise econômica pela atitude moralista: mas não se pode trocar a realidade por desejos e lamentações.

E o fato é ainda mais grave se considerarmos que as contradições das diversas épocas históricas não são simples defeitos, elimináveis por obras de bom senso ou pelo senso de justiça: são condições necessárias para o desenvolvimento social e para a passagem de uma forma de sociedade para outra forma de sociedade mais madura.

Em conclusão, Marx faz valer contra Proudhon a idéia de que o processo histórico tem dinâmica própria, determinada pelo progresso tecnológico: "O moinho braçal vos dará a sociedade com o senhor feudal, e o moinho a vapor a sociedade com o capitalista industrial".

E a dinâmica do desenvolvimento histórico se realiza por meio da *luta de classes.* Por isso, o moralismo não adianta. Não se resolvem as contradições sociais eliminando uma das partes em luta, mas somente estimulando a luta até o fim.

A questão, portanto, não está, como queria Proudhon, em dividir a propriedade entre os trabalhadores, mas em suprimi-la completamente através da revolução vitoriosa da classe operária.

7 Marx e a crítica à religião

Feuerbach sustentara que a teologia é antropologia. Sobre esse ponto, sobre esse *humanismo materialista,* Marx está de acordo com Feuerbach.

Entretanto, na opinião de Marx, Feuerbach deteve-se diante do problema principal e não o resolveu. E o problema é o de entender por que o homem cria a religião.

A resposta a esse problema, segundo Marx, é a seguinte: os homens alienam seu ser projetando-o em um Deus imaginário

somente quando a existência real na sociedade de classes impede o desenvolvimento e a realização de sua humanidade. Disso deriva que, para superar a alienação religiosa, não basta denunciá-la, mas é preciso mudar as condições de vida que permitem à "quimera celeste" surgir e prosperar. Feuerbach, portanto, não viu que "até o 'sentimento religioso' é produto social e que o indivíduo abstrato que ele analisa pertence a determinada forma social".

É o homem que cria a religião. Mas, diz Marx, "o homem é o *mundo do homem,* o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, que é *consciência invertida do mundo,* porque também são um mundo invertido. A religião é a teoria invertida deste mundo [...]". Assim, torna-se evidente que "a luta contra a religião é [...] a luta contra aquele mundo do qual a religião é o aroma espiritual". Existe o mundo fantástico dos deuses porque existe o mundo irracional e injusto dos homens. "A miséria religiosa é a expressão da miséria real em um sentido e, em outro, é o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o sentimento de um mundo sem coração, o espírito de situações em que o espírito está ausente. Ela é o ópio do povo".

Marx não ironiza o fenômeno religioso, a religião não é para ele a invenção de padres enganadores, mas muito mais obra da humanidade sofredora e oprimida, obrigada a buscar consolação no universo imaginário da fé. Mas as ilusões não se desvanecem se não eliminarmos as situações que as criam e exigem. Escreve Marx nas *Teses sobre Feuerbach:* "Os filósofos limitaram-se a interpretar o mundo de modos diversos; agora, trata-se de transformá-lo".

Substancialmente, a primeira função de uma filosofia a serviço da história, segundo Marx, é a de desmascarar a auto-alienação religiosa, "mostrando suas formas que nada têm de sagradas". Essa é a razão por que "*a crítica do céu se transforma* [...] *em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, a crítica da teologia em crítica da política*". Texto 1

8 A alienação do trabalho

Mediante Feuerbach, Marx passa da crítica do céu à crítica da terra. Aqui, porém, "em terra firme e redonda", ele não encontra um homem que *se faz* ou *se realiza* transformando ou humanizando a natureza no sentido das necessidades, dos conceitos ou dos projetos e planos do próprio homem, juntamente com outros homens. O que encontra são homens alienados, ou seja, expropriados de seu valor de homens por obra da expropriação ou alienação de seu trabalho.

Na realidade, "a aranha realiza operações que se assemelham às do tecelão, e a abelha envergonha muitos arquitetos com a construção de suas casinhas de cera. Mas o que desde o princípio distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que ele *construiu a casinha em sua cabeça* antes de construí-la de cera. No fim do processo de trabalho, emerge um resultado que no início já estava presente na idéia do trabalhador e que, portanto, já estava idealmente presente. Não que ele efetue somente a mudança de forma do elemento natural", pois aqui realiza "o próprio objetivo, que ele conhece", e "determina como lei o modo do seu operar", escreve Marx em *O Capital.* Para ele, tudo isso significa que o homem pode viver humanamente, isto é, fazer-se enquanto homem, precisamente humanizando a natureza segundo suas necessidades e suas idéias, juntamente com os outros homens. O trabalho social é antropógeno. E distingue o homem dos outros animais: com efeito, o homem pode transformar a natureza, objetivar-se nela e humanizá-la, pode fazer dela seu corpo inorgânico.

Entretanto, se olharmos para a história e a sociedade, veremos que o trabalho não é mais feito, juntamente com os outros homens, pela necessidade de apropriação da natureza externa, veremos que não é mais realizado pela necessidade de objetivar a própria humanidade, as próprias idéias e projetos, na matéria-prima. O que vemos é que o homem trabalha pela sua pura subsistência. Baseada na divisão do trabalho, a propriedade privada torna o trabalho *constritivo.* Ao operário aliena-se a matéria-prima; alienam-se os seus instrumentos de trabalho; o produto do trabalho lhe é arrancado; com a divisão do trabalho, é mutilado em sua criatividade e humanidade. O operário é mercadoria nas mãos do capital. Isso é a *alienação do trabalho,* da qual, segundo Marx, derivam todas as outras formas de alienação, como a alienação política (na qual o Estado se ergue acima e contra os homens concretos)

ou a religiosa. Para ele, a superação dessa situação, na qual o homem é transformado em ser bruto, realiza-se através da luta de classes, que eliminará a propriedade privada e o trabalho alienado.

Mas em que consiste, mais exatamente, a alienação do trabalho? "Consiste antes de mais nada no fato de que *o trabalho é externo ao operário,* isto é, não pertence ao ser dele e, portanto, ele não se afirma em seu trabalho, mas se nega, não se sente satisfeito, mas infeliz, não desenvolve energia física e espiritual livre, mas definha seu corpo e destrói seu espírito. Por isso, somente fora do trabalho é que o operário sente-se senhor de si; no trabalho, ele se sente fora de si. Sente-se em sua própria casa se não está trabalhando; e, se está trabalhando, não se sente em sua própria casa. Seu trabalho, portanto, não é voluntário, mas constrito: é trabalho forçado. Não constitui, assim, a satisfação de uma necessidade, mas somente *meio* para satisfazer necessidades estranhas". Por tudo isso, o homem sente-se livre apenas em suas funções animais (comer, beber, procriar, ou ainda morar em casa ou se vestir), sentindo-se como nada além de animal em suas funções humanas, isto é, no trabalho.

A alienação do trabalho faz com que "o operário se torne tanto mais pobre quanto maior é a riqueza que produz, quanto mais sua produção cresce em potência e extensão. O operário torna-se mercadoria tanto mais vil quanto maior é a quantidade de mercadorias que produz". Mas as coisas não param por aí, já que "a alienação do operário em seu produto significa não apenas que seu trabalho se torna objeto, algo que existe exteriormente, mas também que ele existe *fora* dele, *independente* dele, estranho a ele, tornando-se diante dele como que um *poder em si mesmo,* o que significa que *a vida que ele deu ao objeto* agora se lhe contrapõe como *hostil e estranha*". Para concluir, a alienação do operário no seu objeto se expressa no fato de que "quanto mais o operário produz, menos tem para consumir; *quanto maior valor produz,* tanto menor valor e menor dignidade possui; *quanto mais belo é o seu produto, tanto mais disforme* torna-se o operário; quanto mais refinado é o seu objeto, *tanto mais bárbaro ele se torna;* quanto *mais forte* é o trabalho, *mais fraco* ele fica; quanto *mais espiritual* é seu trabalho, mais ele se torna *material e escravo da natureza*". Texto 2

■ **Alienação do trabalho.** O homem não é alienado; ele vive humanamente, quando pode humanizar a natureza, junto com os outros, conforme uma idéia sua própria.
O que distingue o pior arquiteto em relação à melhor abelha – assim lemos em *O Capital* – é o fato de que o arquiteto "construiu o *casulo em sua cabeça* antes de construí-lo de cera".
O capitalismo, que se funda sobre a propriedade privada, faz do operário uma mercadoria nas mãos do proprietário. A alienação do trabalho "consiste antes de tudo no fato de que *o trabalho é externo ao operário,* ou seja, não pertence a seu ser e, portanto, em seu trabalho ele não se afirma, mas se nega, sente-se não satisfeito mas infeliz, não desenvolve livre energia física e espiritual, mas desgasta seu corpo e destrói seu espírito".

9 O materialismo histórico

A teoria da alienação do trabalho introduz à outra teoria fundamental de Marx, que é o *materialismo histórico.* Como Marx escreveu no *Prefácio* a *Para a crítica da economia política,* o materialismo histórico consiste na tese segundo a qual "não é a consciência dos homens que determina o ser deles, mas, ao contrário, é o ser social deles que determina a consciência deles".

Isso leva a especificar a relação existente entre *estrutura* econômica e *superestrutura* ideológica. Na *Ideologia alemã* lemos: "A produção das idéias, das representações, da consciência, em primeiro lugar, está diretamente entrelaçada à atividade material e às relações materiais dos homens, linguagem da vida real. As representações e os pensamentos, bem como o intercâmbio espiritual dos homens, ainda aparecem aqui como emanação direta do seu comportamento material. E, do mesmo modo, isso vale para a produção espiritual, como ela se manifesta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião etc. de um povo".

Os homens são os produtores de suas representações, idéias etc., mas, precisa

■ **Materialismo histórico.** É a teoria segundo a qual a estrutura econômica determina a superestrutura das idéias. "O moinho movido a água vos dará a sociedade com o senhor feudal, e o moinho a vapor a sociedade com o capitalista industrial". Ou ainda: "Não é a consciência dos homens que determina seu ser, mas é, ao contrário, seu ser social que determina sua consciência". Isto escreveu Marx no *Prefácio a Para a crítica da economia política*. E, por último, "as idéias dominantes de uma época – afirmam Marx e Engels – sempre foram apenas as idéias da classe dominante.

Marx, são "os homens reais, operantes, assim como são condicionados por determinado desenvolvimento de suas forças produtivas [...]".

Em poucas palavras: "O modo de produção da vida material condiciona, em geral, o processo social, político e espiritual da vida".

A descoberta dessa teoria, isto é, do condicionamento da superestrutura pela estrutura econômica, serviu a Marx como "fio condutor" de seus estudos, que lhe mostraram que, "com a mudança da base econômica, transforma-se mais ou menos rapidamente toda a gigantesca superestrutura".

Portanto, como escreve Marx, os homens podem distinguir-se dos animais pela religião, pela consciência ou pelo que se quiser, "mas eles começaram a se distinguir dos animais quando começaram a produzir seus meios de subsistência". E aquilo que "os indivíduos são depende [...] das condições materiais de sua produção".

A essência do homem, portanto, está em sua atividade produtiva. A primeira ação histórica do homem deve ser vista na criação dos meios adequados para satisfazer suas necessidades vitais. E a satisfação de uma necessidade gera outras. Por isso, quando as necessidades aumentam, a família não basta mais: criam-se outras relações sociais; então, tanto o aumento da produtividade como as necessidades acrescidas e o aumento da população criam a divisão do trabalho. E a divisão do trabalho em trabalho manual e intelectual, por um lado, faz nascer a ilusão de que a consciência ou o espírito seja algo separado da matéria e da história, e, por outro lado, gera uma classe que vive do trabalho alheio.

Tudo isso para dizer que a história verdadeira e fundamental é a dos indivíduos reais, de sua ação para transformar a natureza e de suas condições materiais de vida, "tanto das que eles já encontraram existindo como das produzidas por sua própria ação".

A consciência e as idéias derivam dessa história e se entrelaçam com ela: "a moral, a religião, a metafísica e qualquer outra forma ideológica" não são autônomas e propriamente não têm história, pois, quando muda a base econômica, mudam com ela. Como escrevem Marx e Engels: "As idéias dominantes de uma época foram sempre as idéias da classe dominante". E essas idéias, precisamente, são ideologia, visão da realidade histórica de cabeça para baixo, justificação — através das leis, da moral, da filosofia etc. — da ordem social existente. Texto 3

10 O materialismo dialético

Escrevem Marx e Engels em *A ideologia alemã*: "Nós conhecemos apenas uma única ciência: a ciência da história".

O materialismo de Marx é *materialismo histórico*. E, como fio condutor para o estudo da história, ele apresenta a teoria pela qual as idéias jurídicas, morais, filosóficas, religiosas etc. dependem, são condicionadas ou são o reflexo e a justificação da estrutura econômica, de modo que, se a estrutura econômica muda, haverá transformação correspondente na superestrutura ideológica.

Existe, portanto, uma relação de determinação ou, de qualquer modo, de condicionamento por parte da estrutura econômica sobre a superestrutura constituída pelas produções mentais dos homens, isto é, sobre sua consciência ou, melhor ainda, sobre sua consciência social.

Mas o materialismo de Marx é também e sobretudo *materialismo dialético*, que tem suas raízes no sistema hegeliano. Na realidade, Marx reconhece como mérito de Hegel o de "começar por toda parte com a oposição das determinações [...] e enfatizá-la". Mas, como a alienação não é para Marx figura *especulativa*, e sim a condição histórica em que o homem se encontra em

■ **Materialismo dialético.** Marx inverte a dialética hegeliana, pondo-a em pé. Hegel aplicava o movimento dialético ao "processo do pensamento"; Marx o remete ao mundo da história real e concreta - a das necessidades econômicas e sociais - dos homens.
Toda realidade histórica (governos, Estados etc.) gera em seu seio "contradições" que necessariamente levam à sua superação: a burguesia nasce de dentro da sociedade feudal, e será justamente a burguesia que, com a Revolução Francesa, despedaçará os vínculos feudais doravante sufocantes e não mais suportáveis; por sua vez, a burguesia não pode sequer existir sem o proletariado que a levará à sepultura.
A dialética é a lei de desenvolvimento da realidade histórica e exprime a inevitabilidade da passagem da sociedade capitalista para a comunista.

relação à propriedade privada dos meios de produção, da mesma forma também a dialética — entendida hegelianamente como síntese dos contrários — é assumida por Marx, só que ele a *inverte*. Com efeito, escreve ele no *Prefácio* à segunda edição de O *Capital:* "Para Hegel, o processo do pensamento, que ele transforma até em sujeito independente, com o nome de idéia, é o demiurgo do real, que, por seu turno, constitui somente o fenômeno exterior da idéia ou processo do pensamento. Para mim, ao contrário, o elemento ideal nada mais é do que o elemento material transferido e traduzido no cérebro dos homens [...]. A mistificação à qual subjaz a dialética nas mãos de Hegel não lhe tira, de modo algum, o mérito de ter sido o primeiro a expor ampla e conscientemente as formas gerais da própria dialética. Somente que nele ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso invertê-la para descobrir o núcleo racional dentro da casca mística".

Assim, a dialética permite a Marx compreender o movimento real da história e, portanto, também o estado existente de coisas. Mas, simultaneamente, também permite a compreensão do "crepúsculo necessário" desse estado de coisas, "porque concebe toda forma ocorrida no fluir do movimento e, portanto, também no seu lado transitório, porque nada pode intimidá-la: ela é crítica e revolucionária por essência". O confronto entre o estado de coisas existente e sua negação é inevitável — e esse confronto se resolverá com a superação do estado existente de coisas.

Marx *inverte* a dialética hegeliana, "pondo-a de pé"; ele a transporta das idéias para a história, da mente para os fatos, da "consciência infeliz" para a "realidade social em contradição". Substancialmente, em sua opinião, todo momento histórico gera contradições em seu seio, e estas constituem a mola do desenvolvimento histórico. Reivindicando para O *Capital* o mérito de ser "a primeira tentativa de aplicação do método dialético à economia política", Marx sustenta que a dialética é a lei do desenvolvimento da realidade histórica, e que essa lei expressa a inevitabilidade da passagem da sociedade capitalista para a sociedade comunista, com o conseqüente fim da exploração e da alienação. Textos 4 5 6

11 A luta de classes

11.1 O antagonismo entre burguesia e proletariado

No *Manifesto do partido comunista,* Marx e Engels escrevem: "A história de toda sociedade que existiu até o momento é a história da luta de classes. Livres e escravos, patrícios e plebeus, barões e servos da gleba, membros das corporações e aprendizes, em suma, opressores e oprimidos, estiveram continuamente em mútuo contraste e travaram luta ininterrupta, ora latente, ora aberta, luta que sempre acabou com transformação revolucionária de toda a sociedade ou com a ruína comum das classes em luta".

Opressores e oprimidos: eis, portanto, o que Marx vê no desenrolar da história humana em sua totalidade. E nossa época, a época da burguesia moderna, não eliminou em absoluto o antagonismo das classes; pelo contrário, simplificou-o, visto que "toda a sociedade vai se dividindo cada vez mais em dois grandes campos inimigos, em duas grandes classes diretamente contrapostas uma à outra: burguesia e proletariado".

Em nota à edição inglesa do *Manifesto*, de 1888, Engels explica que, por *burguesia*, entende-se a classe dos capitalistas modernos, proprietários dos meios de produção e empregadores de assalariados. Por *proletariado* se entende, ao invés, a classe dos assalariados modernos que, não tendo meios de produção próprios, são obrigados a vender sua força de trabalho para viver.

11.2 Da sociedade feudal à sociedade burguesa

Pois bem, a classe burguesa surge no interior da sociedade feudal, representa a sua negação e a supera. Os primeiros elementos da burguesia desenvolveram-se a partir dos servos da gleba na Idade Média. Depois, a descoberta da América, a circunavegação da África e o intercâmbio com as colônias deram à empreendedora classe burguesa e à indústria impulso sem precedentes e, "com isso, imprimiram rápido desenvolvimento ao elemento revolucionário dentro da sociedade feudal em desagregação". O exercício da indústria, feudal ou corporativa, até então em uso, não foi mais suficiente. Em seu lugar, apareceu a manufatura: "O segmento industrial médio suplantou os mestres artesãos; a divisão do trabalho entre as diversas corporações desapareceu diante da divisão do trabalho dentro da própria fábrica". Nesse meio tempo, cresciam os mercados. A manufatura também deixou de ser suficiente. Foi "então que o vapor e as máquinas revolucionaram a produção industrial. A indústria manufatureira foi substituída pela grande indústria moderna; em lugar do segmento industrial médio, entraram os milionários da indústria, os chefes de inteiros exércitos industriais, os burgueses modernos". Assim, a burguesia moderna "empurrou para fora do palco todas as classes herdadas da Idade Média". Essa é a razão por que a burguesia "teve na história papel sumamente revolucionário". Com efeito, quando as relações feudais da propriedade não corresponderam mais às forças produtivas que se haviam desenvolvido, elas se transformaram em cadeias, que deviam ser e foram quebradas". Em seu lugar, apareceu a livre concorrência, com sua correspondente constituição social e política, "sob o domínio econômico e político da classe dos burgueses".

11.3 Da sociedade burguesa à hegemonia do proletariado

Entretanto, precisamente pela lei da dialética, como a burguesia é a contradição interna do feudalismo, assim também o proletariado é a contradição interna da burguesia. Com efeito, "a propriedade privada, como riqueza, é obrigada a manter-se viva e, com isso, a manter vivo seu termo antitético, o proletariado". Em suma, a burguesia se desenvolve e cresce como tal alimentando em si mesma o proletariado: "na mesma proporção que se desenvolve a burguesia, isto é, o capital, desenvolve-se também o proletariado, a classe dos operários modernos, que só vivem enquanto encontram trabalho, e que só encontram trabalho à medida que o seu trabalho aumenta o capital".

Desse modo, "as armas que serviram à burguesia para enterrar o feudalismo voltam-se contra a própria burguesia". Assim como, para o senhor feudal, foi inútil defender os direitos feudais diante daquela sua criatura que era a burguesia, agora também é inútil para a burguesia trabalhar em prol da conservação de seus direitos sobre o proletariado. A realidade é que "a burguesia não apenas fabricou as armas que a levarão à morte, mas também gerou os homens que empunharão aquelas armas: os operários modernos, os proletários". Em lugar de operários isolados e em concorrência, o progresso da grande indústria cria uniões de operários organizados e conscientes de sua própria força e missão. E "quando a teoria ganha as massas, ela se torna violência revolucionária". A burguesia, portanto, produz seus coveiros. "A sua decadência e a vitória do proletariado são conjuntamente inevitáveis". E a demonstração da inevitabilidade da vitória do proletariado e da decadência da burguesia é apresentada por Marx em O *Capital*, cujo fim último é o de *"revelar a lei econômica do movimento da sociedade moderna"*. Texto 7

12. "O Capital"

12.1 O valor das mercadorias é determinado pelo trabalho

A análise de O *Capital* inicia-se com a análise da *mercadoria*. Pois bem, a mercadoria tem duplo valor: *valor de uso* e *valor*

de troca. O valor de uso de uma mercadoria (como, por exemplo, vinte quilos de café, uma roupa, um par de óculos, uma arroba de trigo) baseia-se na qualidade da mercadoria, que, precisamente em função de sua qualidade, satisfaz mais a uma necessidade que a outra. Entretanto, vemos que, no mercado, as mercadorias mais *diferentes* são trocadas entre si. Vinte quilos de café, por exemplo, são trocados por vinte metros de tecido. Mas o que têm em comum duas mercadorias tão diferentes para que possam ser trocadas? Elas apresentam em comum precisamente o que se chama *valor de troca*. O valor de troca é *algo de idêntico* existente em *mercadorias diferentes*, que as tornam passíveis de troca em dadas proporções mais do que em outras. Mas em que consiste então o valor de troca de uma mercadoria? Como diz Marx, esse valor é dado pela "quantidade de trabalho socialmente necessária" para produzi-la. Em essência, "como valores, todas as mercadorias são apenas medidas determinadas de *tempo de trabalho nelas empregado*". Para maior facilidade das trocas, a troca direta foi substituída pela moeda. Mas, faça-se a troca diretamente ou através da moeda, uma mercadoria não pode ser trocada por outra se o trabalho necessário para produzir a primeira não é igual ao trabalho necessário para produzir a segunda. Tudo isso mostra que falar da *mercadoria em si* sem atentar para o fato de que ela é fruto do trabalho humano acaba transformando-a em fetiche. A realidade é que o intercâmbio de mercadorias não é tanto uma relação entre coisas, mas muito mais uma relação entre produtores, entre homens. E é isso o que a economia clássica parece esquecer.

Das Kapital.

Kritik der politischen Oekonomie.

Von

Karl Marx.

Erster Band.

Hamburg

Verlag von Otto Meissner.

1867.

Frontispício da primeira edição de O Capital *de Karl Marx, publicada em Hamburgo em 1867.*

O valor de troca de uma mercadoria, portanto, é dado pelo trabalho social necessário para produzi-la. Mas o trabalho (a força de trabalho) também é mercadoria que o proprietário da força de trabalho (o proletário) vende no mercado, em troca do salário, ao proprietário do capital, isto é, o capitalista. E o capitalista paga *justamente*, por meio do salário, a mercadoria (força de trabalho) que adquire: ele a paga segundo o valor que tal mercadoria tem, valor que é dado (como qualquer outra mercadoria) pela quantidade de trabalho necessário para produzi-la, ou seja, pelo valor das coisas necessárias para manter em vida o trabalhador e sua família.

12.2 O conceito de "mais-valia"

Entretanto, a força de trabalho é mercadoria inteiramente especial, já que é mercadoria cujo valor próprio de uso tem a propriedade peculiar de ser fonte de valor. Em outros termos, aquela mercadoria que é a força de trabalho não somente tem seu valor, mas também tem a propriedade de produzir valor. Com efeito, tendo comprado a força de trabalho, o possuidor dos meios de produção tem o direito de consumi-la, isto é, de obrigá-la a trabalhar, por exemplo, por doze horas; mas em seis horas (tempo de trabalho "necessário"), o operário cria produtos que são suficientes para cobrir as despesas com sua própria manutenção, ao passo que, nas seis horas restantes (tempo de trabalho "suplementar"), cria um produto que o capitalista não paga. E esse produto suplementar não pago pelo capitalista ao operário é aquilo que Marx chama de *mais-valia*.

■ **Mais-valia.** O de mais-valia é um dos conceitos fundamentais da economia marxista e um eixo de toda a construção teórica de Marx.
O capitalista adquire sobre o mercado, além do capital constante (maquinários, matérias-primas etc.), também o capital variável, isto é, a força-de-trabalho. "*O valor da força-de-trabalho é o valor dos meios de subsistência necessários* para a conservação do possuidor da força-de-trabalho". O uso da força-de-trabalho é *o próprio trabalho*. O produto do trabalho é propriedade não do trabalhador, mas do capitalista. Ora, se o proletário trabalha doze horas e em seis horas produz o tanto para cobrir o quanto o capitalista despende para o salário, o produto das outras seis horas de trabalho é valor do qual o capitalista se apropria. Este valor que passa para as mãos do capitalista é a mais-valia.

12.3 O processo da acumulação capitalista

Desse modo (depois de ter distinguido o *capital constante* — investido para a aquisição dos meios de produção, como a maquinaria e as matérias-primas — do *capital variável*, investido na aquisição da força de trabalho), a fórmula geral com que Marx representa o processo de produção capitalista é a seguinte:

D-M-D'

onde D é o dinheiro despendido para a aquisição das mercadorias M (meios de produção e força de trabalho) e D' é o dinheiro ganho, que, graças à mais-valia que não foi paga pelo capitalista, será maior do que D.

No processo de produção capitalista, portanto, o dinheiro produz dinheiro em maior quantidade do que o dinheiro despendido.

A mais-valia não é consumida pelo capitalista para suas necessidades ou para seus caprichos: é reinvestida, para que ele não sucumba na concorrência. Desse modo, a acumulação do capital, se, por um lado, concentra a riqueza nas mãos de número sempre menor de capitalistas, por outro lado — através da eliminação de operários por meio de novas máquinas, gera sempre mais miséria no "exército de trabalho de reserva".

Marx caracteriza essa *tendência histórica de acumulação capitalista* com as seguintes expressões, que se tornaram célebres: "Cada capitalista destrói muitos outros [...]. Com a diminuição constante do número de magnatas do capital que usurpam e monopolizam todas as vantagens desse processo de transformação, cresce a massa da miséria, da pressão, da subjugação, da degeneração e da exploração, mas também cresce a revolta da classe operária, que aumenta cada vez mais e é disciplinada, unida e organizada pelo próprio mecanismo do processo de produção capitalista. O *monopólio do capital torna-se vínculo do modo de produção*. A centralização dos meios de produção e a socialização do trabalho alcançam um ponto em que se tornam incompatíveis com seu envoltório capitalista. E ele se rompe. *Soa então a última hora da propriedade privada capitalista. Os expropriadores são expropriados*".

13 O advento do comunismo

13.1 A passagem necessária de uma sociedade classista para uma sociedade sem classes

O feudalismo produziu a burguesia. E a burguesia, para existir e desenvolver-se, deve produzir em seu seio quem a levará à morte, isto é, o proletariado. Com efeito, o proletariado é a antítese da burguesia. Ao longo da *via-crúcis* da dialética, o proletariado leva em seus ombros a cruz da humanidade *inteira*. A aurora da revolução é um dia inevitável. E esse dia, que marcará o triunfo do proletariado, será o dia da *ressurreição* de toda a humanidade.

Com a mesma fatalidade que preside os fenômenos da natureza, diz Marx, a produção capitalista gera sua própria negação. E é assim que se passa da sociedade capitalista para o comunismo. Mas essa não é passagem que se faz através de "pregações moralizadoras", que para nada servem: "A classe operária não tem nenhum ideal a realizar". Trata-se de passagem *necessária* para uma sociedade sem propriedade pri-

vada e, portanto, sem classes, sem divisão do trabalho, sem alienação e, sobretudo, sem Estado. Para Marx, o comunismo é "o retorno completo e consciente do homem a si mesmo, como homem social, isto é, como homem humano".

Para dizer a verdade, Marx não adianta muito como será a nova sociedade, que, depois da derrubada da sociedade capitalista, só poderá se realizar por etapas. No início, ainda haverá certa desigualdade entre os homens. Mas depois, mais tarde, quando desaparecer a divisão entre trabalho manual e trabalho intelectual, e quando o trabalho se houver tornado necessidade e não meio de vida, então, escreve Marx na *Crítica ao programa de Gotha* (1875), a nova sociedade "poderá escrever em sua bandeira: de cada qual segundo sua capacidade, a cada qual segundo suas necessidades".

Para Marx, esse seria o comunismo autêntico, que, nos *Manuscritos* de 1844, distinguia do comunismo *grosseiro,* que não consiste na abolição da propriedade privada e sim na atribuição da propriedade privada ao Estado, o que reduziria todos os homens a proletários e negaria "a personalidade do homem" em toda parte.

Na realidade, Marx pensava que, abolida a propriedade privada, o poder político se reduziria gradualmente, até se extinguir, porque o poder político nada mais seria que a violência organizada de uma classe para a opressão da outra.

13.2 A ditadura do proletariado

Isso, no entanto, não se realizará de imediato. O que logo teremos será a ditadura do proletariado, que usará seu domínio "para concentrar todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado, isto é, do proletariado organizado como classe dominante".

Isso, obviamente, poderá ocorrer através de intervenções despóticas que, nas diversas situações, levarão a procedimentos como os seguintes:

"1) expropriação da propriedade fundiária e emprego da renda fundiária para as despesas do Estado;

2) impostos fortemente progressivos;

3) abolição do direito de sucessão;

4) confisco da propriedade de todos os emigrados e rebeldes;

5) concentração do crédito nas mãos do Estado, mediante um banco nacional

Multidão, *de Giuseppe Pellizza de Volpedo (Milão, Pinacoteca de Brera). Este quadro, que exprime eficazmente a revolta de massa inspirada no socialismo e no marxismo, pode ser colocado ao lado, pelo tema de fundo e pela tomada pictórica, do outro e mais famoso, intitulado* O Quarto Estado.

com capital do Estado e monopólio exclusivo;

6) concentração de todos os meios de transporte nas mãos do Estado;

7) multiplicação das fábricas nacionais e dos instrumentos de produção, desbravamento e melhoria das terras segundo um plano coletivo;

8) obrigação de trabalho igual para todos; constituição de exércitos industriais, especialmente para a agricultura;

9) unificação do exercício da agricultura e da indústria, medidas adequadas para eliminar gradualmente o antagonismo entre cidade e campo;

10) instrução pública e gratuita de todas as crianças. Eliminação do trabalho das crianças nas fábricas em sua forma atual. Combinação da instrução com a produção material e assim por diante".

A realização dessas medidas deveria ser a fase intermediária da transição da sociedade burguesa para a sociedade comunista. Posteriormente, ter-se-ia o "salto para a liberdade"; então, "à velha sociedade burguesa, com suas classes e antagonismos entre as classes, sucede uma associação em que o livre desenvolvimento de cada um é condição para o livre desenvolvimento de todos".

MARX
MATERIALISMO E COMUNISMO

A tarefa principal da filosofia a serviço da história
é o de *desmascarar a alienação do homem*

na religião:
quando a sociedade classista proíbe o desenvolvimento
e a realização de sua humanidade,
os homens alienam seu ser projetando-o em um Deus
imaginário: "a religião é o ópio do povo"

e, antes ainda, no trabalho:
o trabalho é externo ao operário, é apenas um *meio*
para satisfazer necessidades estranhas,
e o operário torna-se tanto mais pobre
quanto maior é a riqueza que produz

A verdadeira filosofia é, por isso, **materialismo histórico:**
"Não é a consciência dos homens que determina seu ser, mas,
ao contrário, é seu ser social que determina sua consciência".
A verdadeira *história* é a dos indivíduos reais, de sua ação para transformar a natureza
e de suas condições materiais

A ESTRUTURA *econômica*
(o modo de produção da vida material)
condiciona em geral

a SUPERESTRUTURA *ideológica*
(o processo social, político
e espiritual da vida:
direito, moral, filosofia, arte, religião etc.)

O materialismo histórico é também
materialismo dialético:
todo momento histórico gera em seu seio
a contradição entre opressores e oprimidos,
contradição em que o resultado inevitável
é pouco a pouco a
superação do estado de coisas existente.
A história de toda sociedade é sempre história
de luta entre classes, e a época atual
mostra o antagonismo fundamental entre

a BURGUESIA,
classe dos modernos capitalistas: surgida de dentro da
sociedade feudal, era sua contradição e a superou.
O capitalista

O PROLETARIADO,
classe dos assalariados modernos: para viver
são reduzidos a vender sua força-de-trabalho,
mas destinam-se a substituir a burguesia no poder

investe dinheiro (D):
a) *capital constante* — meios produtivos e matérias-primas
b) *capital variável* — força-de-trabalho

para a aquisição de mercadoria (M):
meios produtivos e matérias-primas
força-de-trabalho

a *força-de-trabalho* do proletário,
vendida ao capitalista em troca do salário,
contribui para determinar

o *VALOR DE TROCA* da mercadoria,
da qual vem o proveito em dinheiro (D'):
D – M – D', de onde D' > D
[*fórmula geral do processo de produção capitalista*]

portanto, a *MAIS-VALIA*:
isto é, a diferença entre o valor de troca
da mercadoria e o salário pago
pelo capitalista ao operário

A mais-valia é reinvestida pelo capitalista para
não sucumbir à concorrência, e assim se geram
a tendência ao *monopólio* e a centralização
dos meios de produção

Vai crescendo a rebelião
da classe operária, que aumenta sempre mais
e está unida e organizada no sentido
da *socialização* do trabalho

Disso tudo derivarão inevitavelmente
a explosão da revolução operária e, depois de uma primeira fase de ditadura do proletariado, o advento do
comunismo:
sociedade sem propriedade privada e, portanto, sem classes e sem Estado

II. Friedrich Engels e a fundação do "Diamat"

• Friedrich Engels – por quarenta anos amigo e colaborador de Marx, com o qual assinou obras importantes como *A sagrada família*, a *Ideologia alemã* e o *Manifesto do partido comunista* – é o teórico do *Diamat*, isto é, do *mat*erialismo *dia*lético.

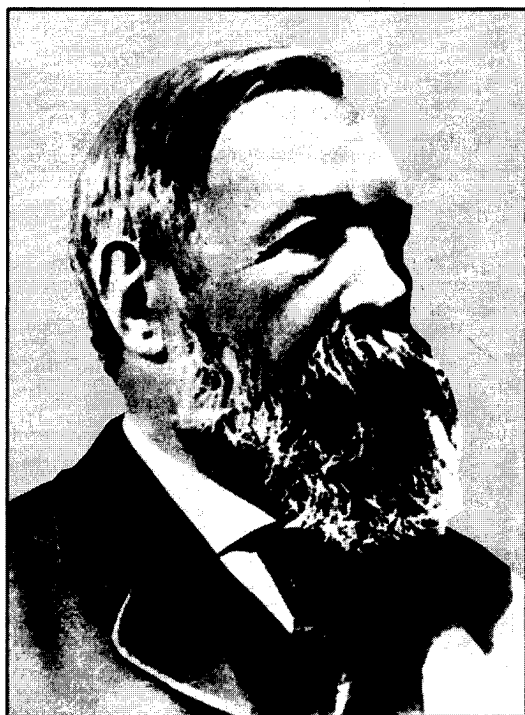
O "Diamat": uma concepção dinâmica de toda a realidade
→ § 1-2

São três, segundo Engels, as leis da dialética:
1) a lei da conversão da quantidade em qualidade;
2) a lei da compenetração dos opostos;
3) a lei da negação da negação.

Contrariamente às concepções estáticas da realidade, Engels quer reafirmar uma visão dinâmica da realidade; de *toda* a realidade, uma vez que para Engels a dialética é uma "representação exata" do desenvolvimento da ciência, da história dos homens e da própria realidade física.

1 A dialética: uma "representação exata" da totalidade do real

Friedrich Engels (1820-1895) foi durante quarenta anos amigo e colaborador de Karl Marx. Juntamente com ele, escreveu *A sagrada família*, *A ideologia alemã* e o *Manifesto do partido comunista.* Cuidou da publicação póstuma de várias obras de Marx, entre as quais os volumes II e III de O *Capital.* Também foi quem aliviou financeiramente as dificuldades familiares com que Marx teve de se defrontar na Inglaterra. Em 1845, escreveu *A situação da classe operária na Inglaterra* (livro no qual, com dados de primeira mão, descreve o crescimento, o desenvolvimento e os efeitos da revolução industrial na Inglaterra). O *Antidühring* é de 1878, *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* é de 1884 e *Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* é de 1888. Em 1925, saiu postumamente sua *Dialética da natureza,* que remonta à década de 1870.

O assim chamado *Diamat,* isto é, o *ma*terialismo *dia*lético, é o núcleo fundamental da *visão do mundo* do marxismo soviético. E ele encontra seus textos fundamentais não tanto em Marx, mas muito mais em Engels. Com efeito, Marx se limitara a assumir a dialética como método para interpretar a história e a sociedade. Engels, ao invés, sob o estímulo do positivismo, da teoria da evolução e do desenvolvimento da ciência, estende a interpretação dialética à natureza. Escreve ele: "A dialética é a forma de pensamento mais importante para a ciência natural moderna, porque só ela apresenta a

Friedrich Engels (1820-1895) foi o amigo e o colaborador de Marx.

analogia e, com isso, os métodos para compreender os processos de desenvolvimento que se verificam na natureza, os nexos gerais e as passagens de um campo de pesquisa para outro".

Para Engels, as leis da dialética são as seguintes:

1) *a lei da conversão da quantidade em qualidade* (esta lei afirma que grandes mudanças quantitativas produzem por fim mudanças qualitativas, como no caso da revolução, preparada por processos lentos e trabalhosos);

2) *a lei da compenetração dos opostos* (segundo a qual existem na realidade contradições objetivas que não podem ser consideradas separadamente uma da outra);

3) *a lei da negação da negação* (pela qual o processo de evolução se desenvolve por meio de negações sucessivas, que dão origem a conformações sempre novas, como no caso do proletariado, que nega a burguesia, produzindo uma sociedade mais madura e mais elevada).

Para Engels, essas leis não seriam idéias aprioristas impostas à natureza, e sim "abstrações" da história efetiva da natureza e da história real da ciência.

Desse modo Engels toma distância do materialismo mecanicista dogmático e estático, sustentando que todo o desenvolvimento da ciência confirma as leis da dialética. Com efeito, são leis que não valem somente para a natureza, mas também, obviamente, para a história social humana e para o pensamento. Para Engels, a dialética é a teoria de todo o universo: "A representação exata da totalidade do mundo, de seu desenvolvimento e do desenvolvimento da humanidade, bem como da imagem desse desenvolvimento real como ele se reflete na cabeça dos homens, só pode se efetuar [...] por meio da dialética, levando constantemente em conta as ações recíprocas do nascer e do morrer, das mudanças progressivas e regressivas".

2 Engels contra Dühring

Eugen Dühring (1833-1921), o "senhor Dühring", divertia-se em ridicularizar Marx, que, no fim do primeiro volume de *O Capital*, escrevera: "O modo de apropriação capitalista que nasce do modo de produção capitalista e, portanto, a *propriedade privada capitalista*, constituem a *primeira negação da propriedade privada individual baseada no trabalho pessoal.* Mas a produção capitalista gera ela própria, com a inelutabilidade de um processo natural, sua própria negação. *É a negação da negação*".

Contra essa pretensão de engaiolar a realidade nas malhas da dialética, Dühring escreveu: "A híbrida forma nebulosa das idéias de Marx não surpreenderá, além disso, quem sabe o que se pode arquitetar ou que extravagâncias podem surgir quando se toma por base científica a dialética de Hegel. Para quem ignore esses artifícios, deve-se notar expressamente que a primeira negação hegeliana é o conceito catequético do pecado original, e a segunda é a de unidade superior que leva à redenção. Ora, não é efetivamente possível fundar a lógica dos fatos com base nesse joguinho analógico tomado do campo da religião [...]. O senhor Marx fica tranqüilamente no mundo nebuloso da sua propriedade ao mesmo tempo individual e social e deixa para seus adeptos a missão de resolver esse profundo enigma dialético".

A reação de Engels contra Dühring foi decidida e empenhada. O *Antidühring* é polêmica "cujo fim de modo nenhum se pode prever". E, nessa polêmica, Engels reafirma que "a dialética é um processo muito simples, que se realiza em toda parte e diariamente, e que qualquer criança pode entender, desde que seja liberto do grande mistério sob o qual o escondia a velha filosofia idealista e sob o qual é de interesse de metafísicos pouco aguerridos do tipo do senhor Dühring continuar a escondê-lo".

A dialética, portanto, está em ação em toda parte e continuamente. Ela, diz Engels, é "uma lei de desenvolvimento extremamente geral da natureza, da história e do pensamento e, precisamente por isso, tem raio de ação e importância extremamente grandes; é lei que [...] atua no mundo animal e vegetal, na geologia, na matemática, na história, na filosofia, e à qual, apesar de toda luta e de toda resistência, também o senhor Dühring, sem sabê-lo, é obrigado a obedecer, a seu modo [...]. A dialética nada mais é do que a ciência das leis gerais do movimento e do desenvolvimento da natureza, da sociedade e do pensamento".

Engels escreveu a Marx uma carta em que dizia encontrar-se envolvido em uma polêmica cujo fim, precisamente, não era possível prever. E tinha perfeitamente razão, porque a controvérsia sobre a validade ou

não da dialética prosseguiu no seio do marxismo e fora dele até nossos dias, estando hoje mais viva do que nunca, sobretudo entre os epistemólogos, que, em linhas gerais, compartilham o juízo de Bertrand Russell, para quem "a dialética é uma das crenças mais fantásticas que Marx recolheu de Hegel". Texto 8

III. Problemas abertos

• O materialismo histórico (o aspecto econômico dos eventos histórico-sociais é sempre determinante) é uma teoria dogmática não aceitável. Como foi relevado, entre outros, por E. Bernstein, M. Weber e, mais próximo a nós, por K. Popper, nem sempre o fator econômico é determinante sobre os fatos histórico-sociais; e não é raro o caso de que uma idéia científica, um ideal ético ou uma fé religiosa influam de modo decisivo sobre a própria economia.

Críticas filosóficas e econômicas ao marxismo → § 1-3

Não é verdade, portanto, que a mudança da estrutura econômica envolve necessariamente também a mudança do mundo das idéias: uma religião como a cristã atravessou as mais diversas estruturas econômicas; e o mesmo vale para a arte.

• Também o materialismo dialético se tornou objeto de críticas devastadoras, ao menos porque nele está implícita a confusão entre contradição lógica e contrastes de interesses, lutas de classe. E tudo isso prescindindo do fato de que os economistas – pensemos nos marginalistas – rejeitaram como completamente inválida a tese – fundamental para toda a construção teórica marxista – do "valor-trabalho".

1 Críticas ao materialismo histórico e dialético

"Para mim, será bem-vindo qualquer juízo de crítica científica", escrevia Marx no *Prefácio* à primeira edição de O *Capital*. Por isso, fazem mal os que, ao invés de estudar e criticar Marx, essencialmente imprecam contra ele, mas também fazem mal os marxistas que, ao invés de tratar os trabalhos fundamentais de Marx como textos científicos, os consideram como *textos religiosos,* que devem ser venerados, proclamados e defendidos a todo custo. Muitos marxistas, ainda em nossos dias, comportam-se como os aristotélicos no tempo de Galileu.

De qualquer modo, pode-se afirmar de imediato que, *depois de Marx, é impossível o retorno à ciência social pré-marxista.* Marx deu à humanidade olhos novos para que ela pudesse ler de modo diferente o mundo e a história dos homens. A influência do fator econômico sobre os fatos humanos não é invenção de um sonhador.

Entretanto, a teoria do materialismo histórico, como foi formulada por Marx, não é aceitável. E não é aceitável porque absolutiza e metafisiciza um fato empírico. Em outros termos, sustentar que *a ordem dos fatos econômicos é a ordem dos fatos históricos* é teoria metafísica e não teoria científica, ao passo que é cientificamente correto enfrentar a explicação dos acontecimentos históricos com um olho sempre voltado para o aspecto ou fator econômico deles para ver se, como, quando e em que medida esse fator econômico incide eventualmente sobre a sua ocorrência. E não está excluído que um elemento dos que Marx chama de superestruturais (por exemplo, uma grande religião) possa influir de modo determinante sobre a economia, como demonstrou Max Weber.

É bem verdade que Engels diria que a acentuação da influência da estrutura sobre a superestrutura foi questão polêmica contra

Nr. 10

Herr Friedrich Engels
in London

wird von den Unterzeichneten eingeladen, dem

Sozialdemokratischen Parteikongreß

als Gast

beizuwohnen, welcher am 5., 6., 7. und 8., eventuell auch 9. Juni 1892 im Saale „Zu den drei Engeln" Wien, IV. Große Neugasse 36, tagen wird.

Die Zusammenkunft ist auf Grund des § 2 des Versammlungsgesetzes einberufen und ist darum der Zutritt nur gegen Vorweisung dieser Karte gestattet. Uebertragung derselben ist unstatthaft.

Im Mai 1892.

Die Einberufer: Eduard Rieger, Brünn; Johann Resel, Graz; Heinrich Englisch, Krakau; Anton Mankofsky, Lemberg; Ferdinand Leißner, Wien; Johann Poleiß, Wien.

Carta-convite enviada a Engels, então residente em Londres, para o congresso do partido social-democrata austríaco, convocado em Viena de 5 a 9 de junho de 1892.

adversários que negavam essa influência. E é verdade que ele escreve que nem ele e nem Marx tiveram tempo e ocasião "para dar o justo relevo aos outros momentos partícipes da *ação recíproca*". Entretanto, também é verdade que foi Engels quem afirmou que, "consciente ou inconscientemente, *em última análise,* os homens extraem suas concepções morais das relações práticas sobre as quais se funda sua condição de classe, das relações econômicas em que produzem e intercambiam". Assim, podemos ver que a fundamentalidade, a *primariedade* do fator econômico sobre a história cultural dos homens, não é negada sequer nessas considerações mais flexíveis de Engels. A realidade é que, se admitíssemos a reciprocidade da influência entre fator "estrutural" e fator "superestrutural", isso anularia uma teoria que tipifica o marxismo enquanto tal, equiparando-se a teoria de Marx à de um Max Weber. E isso um marxista jamais admitirá.

Consideração análoga deve ser feita no que se refere à teoria dialética da história. A dialética (e aqui não devemos temer nenhum desmentido dos fatos) não é teoria científica. Ela é *filosofia da história* e, enquanto tal, simples fé. Uma fé que laiciza a fé cristã na Providência. E devemos notar também que a chamada contradição dialética não tem nada a ver com a contradição lógica (p e não-p). A contradição dialética é contraste de interesses, oposição que pode e deve ser descrita e explicada por teorias não contraditórias.

2 Religião e estética: duas brechas no interior da concepção marxista

Também não podemos aceitar a teoria marxista segundo a qual "a religião é o ópio do povo". Essa teoria é discurso de um *fiel* de outra religião. Com efeito, o marxismo clássico confundiu um tipo de organização eclesiástica histórica com a religião em si e com todas as religiões. Assim, absolutizou um fato histórico. A consciência religiosa não é reacionária *em si mesma;* ela não afasta *por si mesma* os olhos dos homens desta terra; ela não é *em si mesma* o ópio do povo. Foi o próprio Togliatti, entre tantos outros marxistas, como Roger Garaudy, que afirmou e insistiu que "a aspiração a uma sociedade socialista não só pode abrir caminho em homens que têm uma fé religiosa, mas tal aspiração pode também encontrar estímulo na própria consciência religiosa, posta diante dos dramáticos problemas do mundo contemporâneo".

Além da religião, também a estética é brecha que sempre se reabre (desde os escritos de Marx) no seio do marxismo. Com efeito, como se explica o fato de que produções artísticas que deveriam representar a superestrutura de estruturas já inexistentes continuem a despertar nosso interesse? Mas não é só isso. Na verdade, a teoria marxista fazia previsões: previu que o capitalismo teria levado à miséria sempre

mais crescente da classe operária; previu que haveria revolução que levaria ao socialismo; previu que isso aconteceria, antes que em qualquer outro lugar, em países industrialmente avançados; e previu que a evolução técnica dos "meios de produção" levaria ao desenvolvimento social, político e ideológico, e não ao contrário. Mas essas previsões não ocorreram. E os marxistas tiveram de readaptar continuamente a teoria por meio de hipóteses *ad hoc,* ao invés de mudá-la. Assim, deslizou-se para o dogmatismo: o marxismo infringiu as normas do método científico. Os marxistas, como disse Karl Popper, interpretaram diversamente Marx: trata-se de mudá-lo.

Uma filosofia da práxis, como é o marxismo, não pode deixar de atentar para os resultados práticos das políticas que se consideram marxistas. As cadeias que deviam ser quebradas tornaram-se sempre mais estreitas e densas. A máquina estatal que devia desaparecer agigantou-se sempre mais, e a liberdade do indivíduo freqüentemente foi esmagada. A abolição das classes e do Estado foi adiada para futuro impreciso e indeterminável, mostrando claramente o caráter utópico das idéias de Marx sobre o futuro da sociedade.

3. Os economistas contra Marx

Mas as críticas vão além, pelo fato de que a *teoria econômica* de Marx — diversamente da teoria sociológica, que influenciou fortemente as ciências histórico-sociais — foi considerada pela grande maioria dos economistas como instrumento quase inútil e, além disso, carregado de elementos metafísicos e teológicos.

Ela não está em condições de explicar o essencial, isto é, o *comportamento dos preços.* Isso ocorre porque o que determina o valor das mercadorias não é tanto a quantidade de trabalho exigida para produzi-las, mas muito mais sua escassez em relação à demanda global. Em outras palavras, *o valor não se cria dentro dos muros de uma fábrica, mas se estabelece no mercado.* Toda mercadoria tem, por assim dizer, um valor original, que é o valor-custo, e um valor final, que é o valor-preço. É o mercado que determina este último, ou seja, o conjunto da demanda dos consumidores que valoriza as mercadorias. E essa demanda nasce das necessidades, dos gostos e das opções individuais culturalmente plasmadas. Marx ignora todos esses elementos para manter firme sua tese de fundo, isto é, de que só o trabalho do operariado valoriza as mercadorias. Se ele tivesse razão, então todos aqueles bens — como a terra, o ouro etc. — que não requerem trabalho para serem produzidos não deveriam ter nenhum valor. O que é manifestamente absurdo. Como também é absurdo considerar estranhos à valorização das mercadorias os que as idealizaram, e os que organizaram e dirigiram a produção e sua distribuição.

Estas e outras considerações críticas explicam a radical inadequação da teoria do valor-trabalho, hoje reconhecida pelos próprios economistas marxistas. Isso, porém, não é tudo. A teoria de Marx também tem conseqüências práticas claramente autoritárias. Com efeito, só num sistema econômico em que a autoridade central — o Estado produtor e distribuidor de todos os bens e serviços — obriga os consumidores a comprar as mercadorias segundo preços rigorosamente correspondentes ao custo social de produção é que a teoria do valor-trabalho seria de certo modo válida. Os consumidores não teriam nenhuma possibilidade de escolha e, portanto, o valor das mercadorias não dependeria de sua demanda, mas sim do preço previamente estabelecido pela burocracia estatal. Ter-se-ia então aquilo que Agnes Heller chamou de "ditadura sobre as necessidades", que é justamente o regime político-econômico vigente nos países onde o marxismo tornou-se filosofia obrigatória de Estado.

MARX

1 A religião é o ópio do povo

> *"A religião é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo desapiedado, assim como o espírito de uma condição privada de espírito".*

Para a Alemanha a *crítica da religião* está, em substância, terminada, e a crítica da religião é o pressuposto de toda crítica.

A existência *profana* do erro está comprometida, desde quando foi refutada sua *sacra oratio pro aris et focis*. O homem, que na realidade fantástica do céu, onde procurava um super-homem, encontrou apenas o *reflexo* de si mesmo, não será mais propenso a encontrar apenas a aparência de si, apenas o não homem, lá onde procura e deve procurar sua verdadeira realidade.

O fundamento da crítica irreligiosa é este: *o homem faz a religião*, a religião não faz o homem. E precisamente a religião é a consciência de si e o sentimento de si do homem, que ou ainda não adquiriu ou repentinamente perdeu a si mesmo. Mas *o homem* não é um ser abstrato, entocado fora do mundo. O homem é *o mundo do homem*, o Estado, a sociedade. O Estado, a sociedade produzem a religião, uma *consciência do mundo invertida*, porque eles são um *mundo invertido*. A religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular, seu *point d'honneur* espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu completamento solene, sua razão geral de justificação e de confronto. É a *realização fantástica* da essência humana, porque a *essência humana* não tem a verdadeira realidade. A luta contra a religião é, portanto, mediatamente, a luta contra aquele mundo do qual a religião é a quintessência espiritual.

A miséria *religiosa* é, de um lado, a *expressão* da miséria real e, do outro, o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo desapiedado, assim como o espírito de uma condição privada de espírito. Ela é *o ópio do povo*.

A verdadeira felicidade do povo exige a eliminação da religião enquanto *felicidade ilusória*. A exigência de abandonar as ilusões sobre a própria condição é a *exigência de renunciar a uma condição que tem necessidade da ilusão. A crítica da religião é, portanto, em germe, a crítica do vale de lágrimas*, do qual a religião é o *nimbo*.

A crítica não tirou uma por uma as flores imaginárias da corrente para que o homem carregue aquela corrente privada de ilusão e de conforto, mas para que se livre da corrente e colha a flor viva. A crítica da religião desengana o homem, a fim de que pense, aja, plasme sua realidade como um homem desencantado, chegado à posse do juízo, a fim de que se mova em torno de si mesmo e, portanto, em torno de seu verdadeiro sol. A religião é apenas o sol ilusório, que se move ao redor do homem enquanto ele não se mover em torno de si mesmo.

A *tarefa da história*, portanto, depois que desapareceu o *além da verdade*, é estabelecer a *verdade do aquém*. A *tarefa da filosofia*, que está a serviço da história, depois que foi desmascarada a figura sagrada da auto-alienação humana, é em primeiro lugar desmascarar a auto-alienação em suas figuras profanas. *A crítica do céu se converte, portanto, na crítica da terra; a crítica da religião, na crítica do direito; a crítica da teologia, na crítica da política.*

K. Marx,
Para a crítica da filosofia do direito de Hegel,
em K. Marx - F. Engels, *Sobre a religião*.

2 A alienação do trabalho

> *A alienação do trabalho consiste nisto: "o trabalho permanece exterior ao operário, isto é, não pertence a seu ser, e o operário, portanto, não se afirma em seu trabalho, e sim se nega, não se sente satisfeito, mas infeliz; não desenvolve nenhuma livre energia física e espiritual, mas mortifica seu corpo e arruína seu espírito [...], seu trabalho não é voluntário, mas forçado, é trabalho constritivo".*

O operário torna-se tanto mais pobre quanto mais produz riqueza, quanto mais sua produção cresce em potência e extensão. O operário torna-se uma mercadoria tanto mais barata quanto mais cria mercadorias. Com a *valoração* do mundo das coisas cresce em relação direta a *desvalorização* do mundo dos homens. O trabalho não produz apenas mercadorias; ele produz a si próprio e ao trabalhador como uma

mercadoria, precisamente na proporção em que ele produz mercadorias em geral.

Este fato exprime nada mais que isto: o objeto, produzido pelo trabalho, seu produto, surge diante do trabalho como um *ente estranho*, como uma *potência independente* de quem o produz. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou em um objeto, que se tornou objetivo: é a *objetivação* do trabalho. A realização do trabalho é sua objetivação. Esta realização do trabalho aparece, na condição descrita pela economia política, como *privação* do operário, e a objetivação aparece como *perda e escravidão do objeto*, e a apropriação como *alienação*, como *expropriação*.

A realização do trabalho torna evidente tal privação que o operário é despojado até a morte pela fome. A objetivação torna evidente tal perda do objeto que o operário é roubado não só dos objetos mais necessários à vida, mas também dos objetos mais necessários ao trabalho. O próprio trabalho se torna um objeto do qual ele pode apropriar-se apenas com o esforço maior e as interrupções mais irregulares. A apropriação do objeto produzido torna evidente tal estranhamento, que quanto mais objetos o operário produz menos pode possuir, e tanto mais cai sob o domínio de seu produto, do capital.

Todas estas conseqüências se encontram na determinação: o operário está em relação com o *produto de seu trabalho* como com um *objeto estranho*. Pois é claro, por este pressuposto, que quanto mais o operário trabalha tanto mais adquire potência o mundo estranho, objetivo, que ele cria diante de si, e tanto mais pobre se torna ele próprio, seu mundo interior, e tanto menos possui. Como na religião. Quanto mais o homem põe em Deus, menos conserva em si mesmo. O operário põe no objeto sua vida, e esta não pertence mais a ele, mas ao objeto. Quanto maior for sua faculdade, mais o operário se torna sem objeto. Aquilo que é o produto de seu trabalho, ele não o é. Quanto maior, portanto, este produto, tanto menor é ele próprio. A *expropriação* do operário em seu produto não tem apenas o significado de que seu trabalho torna-se um objeto, uma existência *externa*, mas que ele existe *fora dele*, independente, estranho a ele, como uma potência independente diante dele, e que a vida, por ele dada ao objeto, o confronta como estranha e inimiga.

Consideremos mais de perto a *objetivação*, a produção do operário, e nela a *alienação*, a *perda* do objeto de seu produto.

O operário não pode fazer nada sem a natureza, sem o *mundo externo sensível*. A natureza é o material sobre o qual seu trabalho se realiza, no qual ele age, do qual e por meio do qual ele produz.

Todavia, assim como a natureza fornece o *alimento* do trabalho, no sentido de que o trabalho não pode subsistir sem objetos sobre os quais exercitar-se, ela também fornece por outro lado os *alimentos* em sentido estrito, isto é, os meios para a subsistência física do próprio *operário*.

Portanto, quanto mais o operário se *apropria* com seu trabalho do mundo externo, da natureza sensível, tanto mais se priva de *alimento*, no duplo sentido: pois, em primeiro lugar, o mundo exterior sensível deixa sempre mais de ser um objeto que pertence a seu trabalho, um *alimento* de seu trabalho e, em segundo lugar, esse mundo sensível deixa sempre mais de ser *alimento* no sentido imediato de meio para a subsistência física do operário.

Sob este duplo aspecto, portanto, o operário torna-se um escravo de seu objeto: primeiramente, enquanto ele recebe um objeto *de trabalho*, isto é, *trabalho*, e secundariamente enquanto recebe os *meios de subsistência*. Primeiramente, portanto, enquanto pode existir como *trabalhador*, secundariamente enquanto pode existir como *sujeito físico*. O ápice dessa escravidão é que ele apenas enquanto é mais que *operário* pode conservar-se como *sujeito físico*, e que apenas enquanto é mais que *sujeito físico* ele é operário.

(A alienação do operário em seu objeto se exprime, segundo as leis da economia política, de modo que, quanto mais o operário produz, tanto menos tem para consumir, e quanto mais cria valores tanto mais ele é sem valor e sem dignidade, e quanto mais seu produto tem forma tanto mais o operário é disforme, e quanto mais é refinado seu objeto tanto mais é barbarizado o operário, e quanto mais é potente o trabalho tanto mais impotente torna-se o operário, e quanto mais é espiritualmente rico o trabalho, tanto mais o operário se tornou sem espírito e escravo da natureza).

A economia política oculta a alienação que existe na essência do trabalho, por isto ela não considera a relação imediata entre o horário [o trabalho] *e a produção*. Certamente o trabalho produz maravilhas para os ricos, mas produz o despojamento do operário. Produz palácios, mas cavernas para o operário. Produz beleza, mas deformidade para o operário. Ele substitui o trabalho com as máquinas, mas repele uma parte dos trabalhadores a um trabalho bárbaro, e reduz a máquinas a outra parte. Produz espiritualidade, e produz a imbecilidade, o cretinismo do operário.

A relação imediata do trabalho com seus produtos é a relação do operário com os obje-

tos de sua produção. A relação do abastado com os objetos da produção e com ela própria é apenas uma *conseqüência* desta primeira relação. E é sua confirmação. Consideraremos mais tarde esse outro lado.

Se nos perguntarmos, portanto, qual seria a relação essencial que é o trabalho, nos perguntaríamos sobre a relação do *operário* com a produção.

Até agora consideramos a alienação, a expropriação do operário apenas segundo um lado: o de sua *relação com os produtos de seu trabalho.* Mas a alienação não se mostra apenas no resultado, e sim também no ato da produção, dentro da própria *atividade produtiva.* Como poderia o operário confrontar-se como um estranho com o produto de sua atividade, se ele não se estranhou em relação a si próprio no ato da própria produção? O produto não é mais que o *resumo* da atividade, da produção. Se, portanto, o produto do trabalho é a expropriação, a própria produção deve ser expropriação em ato, ou expropriação da atividade, ou atividade de expropriação. Na alienação do objeto do trabalho se resume apenas a alienação, a expropriação da própria atividade do trabalho.

Em que consiste então a expropriação do trabalho?

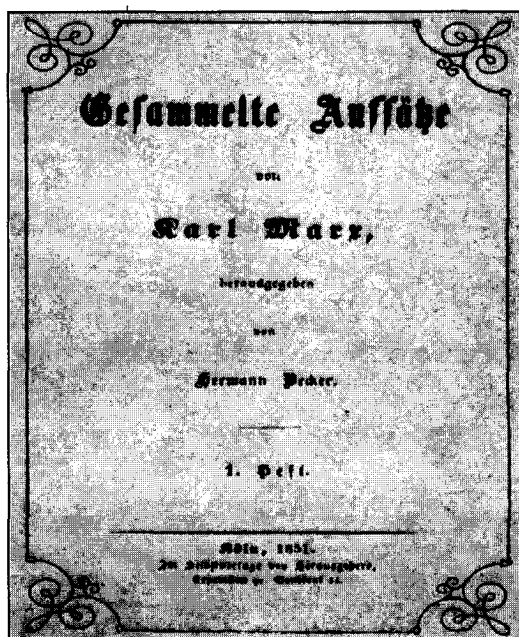
Primeiramente nisto: o trabalho permanece *exterior* ao *operário, isto é, não pertence* a seu ser, e o operário, portanto, não se afirma em seu trabalho, mas se nega; não se sente satisfeito, mas infeliz; não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica seu corpo e arruína seu espírito. O operário sente-se, portanto, consigo mesmo apenas fora do trabalho, e fora de si no trabalho. Como em sua casa está apenas quando não trabalha e quando não trabalha não está. Seu trabalho não é voluntário, mas forçado, é *trabalho constritivo.* O trabalho não é, portanto, a satisfação de uma necessidade, mas apenas um *meio* para satisfazer necessidades externas a ele. Sua estranheza aparece no fato de que, logo que deixa de existir uma constrição física ou de outro gênero, o trabalho é afastado como uma peste. O trabalho externo, o trabalho em que o homem se expropria, é um trabalho-sacrifício, um trabalho-mortificação. Finalmente, a exterioridade do trabalho para o trabalhador torna-se evidente nisto: o trabalho não é uma coisa dele, mas de outro; não lhe pertence, e neste ele não pertence a si, mas a outro. Assim como na religião a atividade espontânea da fantasia humana, do cérebro humano e do coração humano, opera independentemente do indivíduo, isto é, como uma atividade estranha, divina ou diabólica, também a atividade do trabalhador não é atividade espontânea. Ela pertence a outro, é a perda do próprio trabalhador.

O resultado é que, a este ponto, o homem (o trabalhador) sente-se livre apenas em suas funções animalescas, em comer, em beber e em gerar, muito mais do que em ter uma casa, em seu cuidado corporal etc., e em suas funções humanas sente-se apenas mais um animal. O bestial torna-se o humano e o humano, bestial.

O comer, o beber, o gerar etc., são, também, genuínas funções humanas, mas são bestiais na abstração que as separa do círculo restante da atividade humana e as torna escopos últimos e únicos.

Consideramos de dois lados o ato de alienação da atividade humana prática, do trabalho.

1) A relação do operário com o *produto do trabalho* como objeto estranho e que tem domínio sobre ele. Relação que é contemporaneamente relação com o mundo sensível, com os objetos naturais, como mundo que está em sua frente como estranho, inimigo.

2) A relação do operário com o *ato de produção no trabalho.* Relação que é a relação do operário com sua própria atividade como estranha, não sua, a atividade como passividade, a força que é fraqueza, a geração que é impotência, a energia física e espiritual *própria do operário,* sua vida pessoal – o que é a vida

Frontispício da edição integral dos ensaios de Marx, publicada em Colônia em 1851.

se não atividade – como uma atividade dirigida contra ele mesmo, e independente dele, não pertencente a ele. A *auto-alienação*; como víamos acima, a alienação da *coisa*.

K. Marx,
Obras filosóficas da juventude.

3 O materialismo histórico

> *"Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência".*

O fato, portanto, é o seguinte: indivíduos determinados que desenvolvem uma atividade produtiva segundo um modo determinado entram nestas determinadas relações sociais e políticas. Em todo caso particular a observação empírica deve mostrar empiricamente e sem nenhuma mistificação e especulação a ligação entre a organização social e política e a produção. A organização social e o Estado resultam constantemente do processo da vida de indivíduos determinados; mas, destes indivíduos, não como eles podem aparecer na representação própria ou de outrem, e sim como são *realmente*, isto é, como operam e produzem materialmente e, portanto, agem entre limites, pressupostos e condições materiais determinadas e independentes de seu arbítrio.

A produção das idéias, das representações, da consciência, é em primeiro lugar diretamente entrelaçada com a atividade material e com as relações materiais dos homens, linguagem da vida real. As representações e os pensamentos, o intercâmbio espiritual dos homens aparecem aqui ainda como emanação direta de seu comportamento material. Isso vale do mesmo modo para a produção espiritual, tal como ela se manifesta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. São os homens os produtores de suas representações, idéias etc., mas os homens reais, operantes, assim como são condicionados por determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelas relações que a elas correspondem até suas formações mais amplas. A consciência jamais pode ser alguma coisa de diferente do ser consciente, e o ser dos homens é o processo real de sua vida. Se em toda ideologia os homens e suas relações aparecem invertidos como em uma câmera escura, este fenômeno deriva do processo histórico de sua vida, justamente como a inversão dos objetos sobre a retina deriva de seu imediato processo físico. Exatamente ao oposto de tudo o que acontece na filosofia alemã, que desce do céu para a terra, aqui se sobe da terra até o céu. Isto é, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam, representam, nem daquilo que se diz, se pensa, se imagina, se representa que sejam, para chegar daqui até os homens vivos; mas parte-se dos homens realmente operantes e sobre a base do processo real de sua vida se desdobra também o desenvolvimento dos reflexos e dos ecos ideológicos deste processo de vida. Também as imagens nebulosas que se formam no cérebro do homem são sublimações necessárias do processo material de sua vida, empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais. Por conseguinte, a moral, a religião, a metafísica e toda outra forma ideológica, e as formas de consciência que a elas correspondem, não conservam mais que a aparência da autonomia. Elas não têm história, não têm desenvolvimento, mas os homens que desenvolvem sua produção material e suas relações materiais transformam, junto com esta realidade deles, também seu pensamento e os produtos de seu pensamento. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. No primeiro modo de julgar parte-se da consciência como indivíduo vivo; no segundo modo, que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais vivos e considera-se a consciência apenas como a consciência *deles*.

Este modo de julgar não é privado de pressupostos. Ele parte de pressupostos reais e não se afasta deles por um instante sequer. Seus pressupostos são os homens, não de algum modo isolados e fixados fantasticamente, mas em seu processo de desenvolvimento, real e empiricamente contestável, sob condições determinadas. Tão logo é representado este processo de vida ativo, a história deixa de ser uma coleta de fatos mortos, como nos empiristas que são também eles abstratos, ou uma ação imaginária de sujeitos imaginários, como nos idealistas.

Onde cessa a especulação, na vida real, começa, portanto, a ciência real e positiva, a representação da atividade prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens. Caem as frases sobre a consciência e em seu lugar deve entrar o saber real.

Com a representação da realidade a filosofia autônoma perde seus meios de existência. Em seu lugar pode quando muito entrar uma síntese dos resultados mais gerais, que é possível abstrair do exame do desenvolvimento histórico dos homens.

Em si, separadas da história real, tais abstrações não têm absolutamente valor. Elas podem servir apenas para facilitar a ordenação do material histórico, para indicar a sucessão

de seus estratos particulares. Mas não dão, de fato, como a filosofia, uma receita ou um esquema sobre os quais se possam recortar e sistematizar as épocas históricas. A dificuldade começa, ao contrário, quando nos entregamos ao estudo e à ordenação do material, tanto de uma época passada como do presente, para realmente expô-lo. A superação destas dificuldades é condicionada por pressupostos que não podem realmente ser enunciados nesta sede, mas que resultam apenas do estudo do processo real da vida e da ação dos indivíduos de cada época.

K. Marx – F. Engels,
A ideologia alemã.

4 As idéias da classe dominante são sempre as idéias dominantes

"A classe que dispõe dos meios de produção material dispõe, com isso, ao mesmo tempo, dos meios da produção intelectual".

As idéias da classe dominante são em toda época as idéias dominantes; isto é, a classe que é a potência *material* dominante da sociedade é ao mesmo tempo sua potência *espiritual* dominante. A classe que dispõe dos meios da produção material dispõe, com isso, ao mesmo tempo, dos meios da produção intelectual, de modo que a ela em conjunto são submetidas as idéias daqueles aos quais faltam os meios da produção intelectual. As idéias dominantes não são mais que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes tomadas como idéias; são, portanto, a expressão das relações que justamente fazem de uma classe a classe dominante e, portanto, são as idéias de seu domínio. Os indivíduos que compõem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também a consciência e, portanto, pensam; enquanto dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que eles o fazem em toda a sua extensão e, portanto, entre outras coisas, dominam também como pensadores, como produtores de idéias que regulam a produção e a distribuição de idéias, que regulam a produção e a distribuição das idéias de seu tempo; é, portanto, evidente que suas idéias são as idéias dominantes da época.

K. Marx – F. Engels,
A ideologia alemã.

5 A estrutura econômica determina a superestrutura ideológica

"O moinho braçal vos dará a sociedade feudal, e o moinho a vapor a sociedade capitalista".

As relações sociais estão intimamente ligadas às forças produtivas. Apoderando-se de novas forças produtivas, os homens mudam seu modo de produção e, mudando o modo de produção, a maneira de ganhar a vida, mudam todas as suas relações sociais. O moinho braçal vos dará a sociedade com o senhor feudal, e o moinho a vapor a sociedade com o capitalista industrial.

Os mesmos homens, que estabelecem as relações sociais conforme sua produtividade material, produzem também os princípios, as idéias, as categorias, conforme suas relações sociais.

Desse modo, tais idéias e categorias são tão pouco eternas quanto as relações que elas exprimem. *São produtos históricos e transitórios.*

K. Marx,
Miséria da filosofia.

6 O materialismo dialético

A lei da dialética vale, segundo Hegel, para o mundo do pensamento, das idéias; Marx reconduz a dialética – um procedimento por contradições, contraditórios – do mundo das idéias para o mundo histórico-social: "É preciso invertê-la para descobrir o núcleo racional dentro da casca mística".

Por seu fundamento, meu método dialético não só é diferente do hegeliano, mas é também diretamente seu oposto. Para Hegel o processo do pensamento, que ele, sob o nome de idéia, transforma até em sujeito independente, é o demiurgo do real, enquanto o real não é mais que o fenômeno externo do processo do pensamento. Para mim, vice-versa, o elemento ideal não é mais que o elemento material transferido e traduzido no cérebro dos homens.

Critiquei o lado mistificador da dialética hegeliana há quase trinta anos, quando ela ainda era a moda do dia. Mas, justamente

enquanto eu elaborava o primeiro volume de *O Capital*, os molestos, presunçosos e medíocres epígonos que agora dominam na Alemanha culta se comproziam em tratar Hegel como nos tempos de Lessing o bravo Moses Mendelssohn tratava Spinoza: como um "cão morto". Por isso me professei abertamente discípulo daquele grande pensador, e até respiguei, aqui e ali, no capítulo sobre a teoria do valor, com o modo de exprimir-se que lhe era peculiar. A mistificação à qual subjaz a dialética nas mãos de Hegel não impede de modo nenhum que ele tenha sido o primeiro a expor amplamente e conscientemente as formas gerais do movimento da própria dialética. Nele ela se encontra invertida. É preciso invertê-la para descobrir o núcleo racional dentro da casca mística.

Em sua forma mistificada, a dialética tornou-se moda alemã, porque parecia transfigurar o estado de coisas existente. Em sua forma racional, a dialética é escândalo e horror para a burguesia e para seus corifeus doutrinários, porque na compreensão positiva do estado de coisas existente inclui simultaneamente também a compreensão da negação dele, a compreensão de seu ocaso necessário, porque concebe toda forma realizada no fluir do movimento e, portanto, também de seu lado passageiro, porque nada a pode intimidar e ela é crítica e revolucionária por essência.

Frontispício da edição francesa de O Capital *de Marx, publicada em Paris em 1872.*

A coisa que mais incisivamente faz sentir ao burguês, homem prático, o movimento contraditório da sociedade capitalista são as vicissitudes alternadas do ciclo periódico percorrido pela indústria moderna, e o ponto culminante dessas vicissitudes: a crise geral. Ela está de novo em andamento, embora ainda esteja nos estágios preliminares; e pela universalidade de sua manifestação, assim como pela intensidade de seus efeitos, inculcará a dialética até aos aproveitadores afortunados do novo sagrado império borusso-germânico.

K. Marx,
O Capital, vol. I.

7 A história é história de lutas de classes

"A história de toda sociedade que existiu até este momento é história de lutas de classes". Doravante, porém – está é a idéia de Marx e de Engels –, o ocaso da burguesia e a vitória do proletariado são dois eventos "inevitáveis".

A história de toda sociedade que existiu até este momento é história de lutas de classes.

Livres e escravos, patrícios e plebeus, barões e servos da gleba, membros das corporações e aprendizes, em suma, opressores e oprimidos, estiveram continuamente em contraste recíproco, e mantiveram luta ininterrupta, ora latente ora aberta; luta que a cada vez terminou ou com uma transformação revolucionária de toda a sociedade, ou com a ruína comum das classes em luta.

Nas épocas passadas da história encontramos em quase todo lugar uma completa articulação da sociedade em diferentes ordens, uma graduação múltipla das posições sociais. Na Roma antiga temos patrícios, cavaleiros, plebeus, escravos; na Idade Média, senhores feudais, vassalos, membros das corporações, aprendizes, servos da gleba e, ainda, também graduações particulares em quase cada uma destas classes.

A sociedade civil moderna, saída do ocaso da sociedade feudal, não eliminou os antagonismos entre as classes. Ela apenas substituiu as antigas por novas classes, novas condições de opressão, novas formas de luta.

Nossa época, a época da burguesia, distingue-se, porém, das outras por ter simplificado

Capa do Manifesto do partido comunista, *de Marx e Engels, na edição original londrina de 1848.*

os antagonismos de classe. A sociedade inteira se vai cindindo sempre mais em dois grandes campos inimigos, em duas grandes classes diretamente contrapostas uma à outra: burguesia e proletariado. [...]

Toda sociedade se baseou até agora, como vimos, sobre o contraste entre classes de opressores e classes de oprimidos. Mas, para poder oprimir uma classe, devem estar asseguradas condições dentro das quais ela possa ao menos viver com dificuldades sua vida de escrava. O servo da gleba, trabalhando em seu estado de servo da gleba, pôde elevar-se a membro da Comuna, assim como o citadino comum, trabalhando sob o jugo do absolutismo feudal, pôde elevar-se a burguês. Mas o operário moderno, em vez de elevar-se conforme a indústria progride, desce sempre mais abaixo das condições de sua própria classe. O operário torna-se um pobre, e o pauperismo se desenvolve também mais rapidamente que a população e a riqueza. De tudo isso torna-se manifesto que a burguesia não está em grau de permanecer ainda muito tempo como a classe dominante da sociedade, e de impor à sociedade as condições de vida da própria classe como lei reguladora. Não é capaz de dominar, porque não é capaz de garantir a existência do próprio escravo ainda que dentro de sua escravidão, porque é forçada a deixá-lo afundar em uma situação na qual, ao invés de ser por ele alimentada, ela é forçada a nutri-lo. A sociedade não pode mais viver sob a classe burguesa, ou seja, a existência da classe burguesa não é mais compatível com a sociedade.

A condição mais importante para a existência e para o domínio da classe burguesa é a acumulação da riqueza nas mãos de privados, a formação e a multiplicação do capital; condição do capital é o trabalho assalariado. O trabalho assalariado apóia-se exclusivamente sobre a concorrência dos operários entre si. O progresso da indústria, do qual a burguesia é veículo involuntário e passivo, substitui ao isolamento dos operários, que resulta da concorrência, sua união revolucionária, que resulta da associação. Com o desenvolvimento da grande indústria, portanto, é tirado de sob os pés da burguesia o próprio terreno sobre o qual ela produz e se apropria dos produtos. Ela produz em primeiro lugar seus coveiros. Seu ocaso e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis.

K. Marx – F. Engels,
Manifesto do partido comunista.

ENGELS

8 O advento inevitável do socialismo

O advento do socialismo e a abolição das classes ocorrerá não por vontade dos proletários, "mas por causa do desenvolvimento de novas condições econômicas".

À medida que a produção capitalista transforma a massa da população em proletários, ela própria cria o exército que deve, ou perecer miseravelmente, ou realizar essa revolução. À medida que ela impulsiona a conversão dos grandes meios de produção em propriedade do Estado, ela própria indica o caminho para a realização dessa revolução. O proletariado, depois de se ter apropriado do poder público, transforma os meios de produção em proprie-

dade do Estado. Mas por isso mesmo destrói seu caráter de proletariado; ele destrói toda distinção e todo antagonismo de classe e, por conseguinte, ele destrói o Estado como Estado. As sociedades que se haviam movido até aqui no antagonismo de classes tinham necessidade do Estado, isto é, de uma organização da classe que desfruta, para assegurar as condições de desfrute e, sobretudo, para manter, com a força, a classe desfrutada nas condições de submissão (escravidão, servidão, assalariado), que o modo de produção existente requeria. O Estado era a representação oficial de toda a sociedade, sua encarnação em um corpo visível, mas ele não era tal a não ser como o Estado da classe que, por sua vez, representava toda a sociedade. Portanto, a partir do momento que se torna o representante da sociedade inteira, ele se evidencia inútil. A partir do momento que não existe mais classe para manter na opressão, e a partir do momento que a dominação de classe, e a luta pela existência individual baseada sobre a desordem da produção, sobre as coalizões e sobre os excessos que daí derivam, são afastados, e não há mais nada a reprimir, um Estado torna-se inútil. O primeiro ato com o qual o Estado se constituirá realmente como representante de toda a sociedade – a tomada de posse dos meios de produção em nome da sociedade – será ao mesmo tempo seu último ato como Estado. A intervenção do Estado se verificará inútil sobre cada terreno, um depois do outro, e ele gradualmente se extinguirá. O governo das pessoas dá lugar à administração das coisas e à direção dos processos de produção. A sociedade livre não pode tolerar a existência de um Estado entre si e seus membros.

A apropriação por parte da sociedade de todos os meios de produção foi, desde a aparição histórica da produção capitalista, um ideal mais ou menos nebuloso, brilhando diante dos olhos de indivíduos e de seitas inteiras; mas ela não parecia possível, nem podia se apresentar como uma necessidade histórica, se antes não existiam as condições materiais para sua atuação. A abolição das classes, como qualquer outro progresso social, torna-se atuável não pela simples convicção nas massas, pois a existência destas classes é contrária à igualdade, ou à justiça, ou à fraternidade, não pela simples vontade de destruí-las, mas por causa do desenvolvimento de novas condições econômicas. A divisão da sociedade em classe que desfruta e classe desfrutada, em dominante e oprimida, foi a conseqüência fatal da produtividade pouco desenvolvida da própria sociedade. Onde o trabalho social fornece somente uma soma de produtos que excede apenas aquilo que é estritamente necessário para manter a existência de todos; onde o trabalho, por conseguinte, absorve todo ou quase todo o tempo da grande maioria dos indivíduos de que se compõe a sociedade, esta sociedade divide-se necessariamente em classes. Ao lado da grande maioria, entregue exclusivamente ao trabalho, forma-se uma minoria isenta do trabalho diretamente produtivo, e encarregada dos assuntos comuns da sociedade; isto é, direção geral do trabalho, governo, justiça, ciências etc. Existe, portanto, a lei da divisão do trabalho, que jaz no fundo desta divisão da sociedade em classes, o que não impede minimamente que tal divisão seja alcançada por meio da força e da rapina, da astúcia e da fraude; o que não impede sequer que a classe dominante, uma vez estabelecida, jamais tenha deixado de consolidar seu poder em detrimento da classe trabalhadora, de mudar a direção social em desfrute das massas.

Todavia, se a instituição das classes tem certo direito histórico, o tem apenas para uma época determinada, para um conjunto de condições sociais dadas. Ela se baseava sobre a insuficiência da produção; esta será expulsa pelo desenvolvimento pleno dela. Com efeito, nós não podemos pensar na abolição final das classes, a não ser quando tivermos atingido um nível social em que, não somente a existência de uma dada classe dominante, mas a de qualquer classe dominante, e a própria distinção das classes, tiverem se tornado um anacronismo. Ou seja, tal nível pressupõe um grau de desenvolvimento da produção, em que a aprovação dos meios de produção e dos produtos feita por determinada classe e, por conseguinte, a dominação política, o monopólio da educação e a direção intelectual por parte de uma classe social distinta, terão se tornado coisas não somente supérfluas, mas um obstáculo ao desenvolvimento econômico, político e intelectual. Este ponto foi hoje alcançado. A bancarrota política e intelectual da burguesia quase não é mais um segredo para ela própria; sua bancarrota econômica repete-se regularmente a cada dez anos. Em toda crise decenal a sociedade sufoca sob a pressão das forças produtivas gigantescas, e dos produtos que ela mesma criou, e que não sabe mais dominar; ela se acha impotente diante deste absurdo: os produtores não têm nada para consumir, porque há falta de consumidores.

F. Engels,
Socialismo utópico e socialismo científico.

OS GRANDES CONTESTADORES DO SISTEMA HEGELIANO

- **Herbart**
- **Trendelenburg**
- **Schopenhauer**
- **Kierkegaard**

"Hegel, investido do alto, pelas forças do poder, foi um charlatão de mente obtusa, insípido, nauseabundo, iletrado que chegou ao cúmulo da audácia, garatujando e dizendo as mais loucas e mistificadoras coisas sem sentido".

Arthur Schopenhauer

"E Hegel! Aqui tenho necessidade da linguagem de Homero. A que objetivos de riso devem ter-se entregue os deuses! Um tão desgraçado professorzinho que pretende simplesmente ter descoberto a necessidade de cada coisa [...]".

Sören Kierkegaard

Herbart e Trendelenburg. Relançamento do realismo e crítica da dialética hegeliana

I. O realismo de Johann Friedrich Herbart

• Johann Friedrich Herbart (1776-1841) – um dos mais decididos e significativos contestadores do idealismo de Hegel – é autor de obras consistentes, como: *Filosofia prática universal* (1808); *Introdução à filosofia* (1813); *Metafísica geral* (1828-1829). As influentes concepções pedagógicas de Herbart estão contidas na *Pedagogia geral* (1806) e no *Projeto de aulas de pedagogia* (1835).

As obras
→ § 1

• O ponto de partida do pensamento de Herbart é uma espécie de *axioma realista*: a realidade existe independentemente do eu. Desta realidade externa ao eu e que existe independentemente do pensamento, falam tanto a ciência como a filosofia. E se a ciência tem como tarefa a verificação dos dados de fato, a tarefa da filosofia consiste na "elaboração dos conceitos", isto é, na análise dos conceitos fundamentais que estruturam nossa experiência da realidade. Dessa análise há urgente necessidade, uma vez que "nossa experiência" está cheia de contradições, como o caso do conceito de *coisa* (que é uma unidade, mas múltipla em suas qualidades), do conceito de *eu* (que é idêntico a si mesmo e ao mesmo tempo uma pluralidade de representações), ou do conceito de *movimento* (que implica a mudança das qualidades e a permanência de algo que nos escapa).

As tarefas de uma filosofia realista
→ § 2-3

Pois bem, a filosofia deve "integrar" estes conceitos; deve fazer como a astronomia, que, dos movimentos aparentes, remonta aos reais; e isto a filosofia pode fazer, distinguindo entre o *ser* (que "é absolutamente simples") e o *conhecimento progressivo e múltiplo que dele temos*. Em suma: a essência das coisas, da realidade, permanecerá desconhecida para nós, mas sobre as coisas poderemos adquirir uma variedade sem limites de conhecimentos. Escreve Herbart: "Existem efetivamente fora de nós uma quantidade de seres cuja natureza própria e simples não conhecemos, mas sobre cujas condições internas e externas nos é possível adquirir uma soma de conhecimentos que podem aumentar ao infinito".

• Um conhecimento que o homem pode alcançar é o da existência da alma imortal: a existência da alma torna-se evidente pelo fato de que, de outro modo, não poderíamos considerar *todas* as nossas representações como *nossas*. E se a pesquisa atenta sobre a vida de nossa mente leva a constatar a realidade da alma imortal, a pesquisa sobre a realidade natural e especialmente sobre o finalismo que se encontra em âmbito biológico leva Herbart à admissão da existência de Deus.

A imortalidade da alma e a existência de Deus
→ § 4

1 Vida e obras

O triunfo do idealismo foi acompanhado de fortes contestações. Um dos mais significativos contestadores foi Herbart, que opôs com resolução e competência a alternativa do realismo, contrapondo sistema a sistema.

Johann Friedrich Herbart nasceu em Oldenburg, em 1776. Aluno de Fichte em Jena, logo manifestou sua discordância em relação à concepção fichteana do eu. A partir de 1808, foi professor de filosofia e pedagogia na Universidade de Königsberg, onde Kant ensinara até poucos anos antes.

Depois da morte de Hegel, Herbart pretendia ocupar sua cátedra. Mas suas tentativas de se transferir para Berlim não tiveram êxito. Foi então para a Universidade de Göttingen, onde trabalhou até o ano de sua morte, em 1841.

Entre as numerosas obras de Herbart, as mais notáveis são: *Filosofia prática universal* (1808), *Introdução à filosofia* (1813), *Psicologia como ciência* (1824-1825) e *Metafísica geral* (1828-1829).

Sob a influência do pedagogo suíço Henrique Pestalozzi (1746-1827), Herbart ocupou-se de pedagogia e seu trabalho sobre problemas de educação está contido na *Pedagogia geral* (1806) e no *Esboço de lições de pedagogia* (1835), obras que influíram notavelmente, tanto na discussão teórica como na prática educativa, na Alemanha e fora dela.

2 A tarefa da filosofia

Antes de mais nada, enquanto o idealismo vê o eu como se nele "tudo estivesse encasulado", para Herbart a *realidade* existe independentemente do eu. E as ciências falam da realidade, mas também o faz a filosofia. Qual seria então a diferença do modo de se relacionar com a realidade por parte das ciências e por parte da filosofia? Pois bem, as ciências particulares têm a função de reunir os dados observáveis que lhes são pertinentes. "Ao passo que o filósofo não pode considerar como sua função a verificação dos dados de fato".

Johann Friedrich Herbart (1776-1841) foi o mais vivaz contestador realista do idealismo hegeliano.

Mas, então, mais uma vez, qual é a consideração típica da realidade pela filosofia? Para Herbart, o fim da filosofia é o de nos fazer conhecer a verdadeira realidade (e, por isso, a filosofia é *metafísica*). E o caminho para alcançar esse fim é a "elaboração dos conceitos", isto é, a análise dos conceitos *fundamentais* que estruturam nossa experiência da realidade: "A metafísica não tem outro objetivo senão o de tornar inteligíveis os conceitos que a experiência lhe impõe". E essa "elaboração de conceitos" é premente, impondo-se ao trabalho do filósofo porque não é difícil perceber que nossa "experiência" está cheia de contradições e não nos dá a *própria realidade*, e sim *sua aparência*.

JOHANN FRIEDRICH HERBART'S

SCHRIFTEN

ZUR

EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE.

G. HARTENSTEIN.

LEIPZIG,

VERLAG VON LEOPOLD VOSS.

1850.

Frontispício da Introdução à filosofia, *de Herbart, na edição de Leipzig de 1850, organizada por G. Hartenstein.*

3 O ser é uno; os conhecimentos sobre o ser são múltiplos

Vejamos agora as contradições que pululam em nossa experiência e como a filosofia pode superá-las. Nós temos o conceito de *coisa* e falamos dele tranqüilamente. Ora, uma coisa (qualquer coisa) é sempre una, *uma unidade*. Porém, se alguém nos pergunta em que consiste uma coisa, nós respondemos enumerando as qualidades da coisa, que são *múltiplas*. O conceito de coisa, portanto, é contraditório: toda coisa é una e múltipla. Mas o conceito de *eu* também é contraditório: o eu é sempre *uno*. Há identidade na vida do homem, o seu eu. Entretanto, todo eu nada mais é do que *pluralidade* de representações. Também o eu, portanto, é contraditório. Conseqüentemente, o eu não é aquele dado sólido que os idealistas inserem na base do seu sistema. O eu é problema.

E problema também é o conceito de *movimento*. Esse conceito é igualmente contraditório; com efeito, implica a mudança das qualidades e a permanência de alguma coisa, o princípio da transformação, que nos escapa.

Eis, portanto, alguns dos problemas que a filosofia deve resolver. Os conceitos, através dos quais pensamos captar os traços de fundo — os traços essenciais — da realidade, são contraditórios. E, portanto, só nos podem dar a *aparência da realidade*. E a filosofia, para melhorar nosso conhecimento, deve "integrar" tais conceitos. Assim como a astronomia remonta aos movimentos reais partindo dos movimentos aparentes, a filosofia deve nos fazer remontar à realidade partindo de sua aparência, das contradições dos conceitos que presumem captá-la e descrevê-la.

Pois bem, como é possível resolver as contradições relacionadas? Herbart propõe a solução recorrendo ao axioma metafísico de que o ser "*é absolutamente simples*", *e distinguindo entre o ser e o conhecimento progressivo e múltiplo que temos dele.*

A essência das coisas, o que elas são em sua unidade e simplicidade, permanecerá desconhecida para nós, mas, sobre os entes, podemos ter e acumular os conhecimentos mais variados. Diz Herbart: "Efetivamente, existe fora de nós grande número de seres, cuja natureza própria e simples não conhecemos, mas sobre cujas condições internas e externas nos é possível adquirir uma soma de conhecimentos que podem aumentar ao infinito".

4 A alma e Deus

Perturbado, todo ente reage à perturbação. E reage no sentido da autoconservação. E as *representações* nada mais são do que as reações de autoconservação que a alma realiza diante de tudo o que tende a perturbá-la. A existência da alma é evidente pelo fato de que, caso contrário, não poderíamos considerar todas as nossas representações como *nossas*.

É a unidade do mundo de nossas representações que exige e funda o conhecimento da existência da alma. A alma é real e, portanto, é *simples*. E, como escreve Herbart, "a imortalidade da alma provém de si, pela razão de que o real é intemporal".

A alma é una e as representações são múltiplas e variadas, de modo que se propõe a questão de compreender por que essas representações não constituem um caos, isto é, de compreender a lei que regula a vida da consciência. Pois bem, para Herbart as representações são *forças,* atos de autoconservação da alma: "interpenetrando-se mutuamente na alma, una, elas se impedem enquanto opostas e se unificam em força comum enquanto não opostas". A vida psíquica é conflito ou integração recíproca de representações. E essa dinâmica da vida da alma leva àqueles "estados" que chamamos "faculdades" (sentimento, vontade etc.).

Assim, não são as faculdades presumidas que geram as representações, e sim, ao contrário, é o ordenamento das representações que gera as faculdades. Em todo caso, conforme sua qualidade, as representações se atraem ou se repelem. Então, se massas ou conjuntos de representações se unem de modo ilegítimo, temos aí os sonhos e as ilusões ou até a demência. A razão, ao contrário, se exerce na recepção das novas representações, em sua elaboração à luz das velhas representações e no estabelecimento de mundos coerentes e sempre mais ricos de experiências.

Se a investigação realizada sobre nossa vida mental leva à realidade e à existência da alma imortal, a investigação sobre a realidade natural e, sobretudo, sobre a realidade biológica mostra um *finalismo* que seria inexplicável sem inteligência ordenadora: essa inteligência é Deus.

5 Estética

Por *estética* Herbart entende a ciência da avaliação dos produtos artísticos e também dos produtos morais.

E tanto em um campo (o comumente chamado "estético") como em outro (o "ético"), o objetivo da estética está em isolar e propor *conceitos-modelos* ou *idéias* que, uma vez liberados de todas as escórias subjetivas, podem funcionar como critérios de avaliação ou juízo.

No que se refere ao âmbito da ética, esses conceitos-modelos consistem sobretudo:

1) na *liberdade* interior (que é harmonia entre vontade e avaliação), pois somos livres quando queremos aquilo que julgamos como bem;

2) na *perfeição* (pela qual, sem estarmos de posse de medida absoluta, apreciamos mais o maior);

3) na *benevolência* (que expressa a harmonia entre o querer próprio e o querer alheio);

4) no *direito* (fundamento da política e regulador dos desacordos entre as vontades);

5) na *eqüidade* (pela qual devem ser pagas as ações não retribuídas).

Essas cinco idéias morais se impõem como critérios da conduta moral, justamente como conceitos-modelos, ou seja, como regras de base, ainda que Herbart tenha plena consciência do fato de que eles não têm fundamento lógico absoluto, já que um ideal moral é "tão compreensível" quanto o seu oposto.

II. Adolf Trendelenburg, crítico da "dialética hegeliana"

• O realismo como alternativa ao idealismo é defendido também por J. B. Fries (1773-1844) e por F. E. Beneke (1798-1854). Mas, ainda mais eficaz, contra Hegel, foi a crítica à dialética proposta por Adolf Trendelenburg (1802-1872), estudioso de Platão e principalmente de Aristóteles, cujas obras mais conhecidas são: os três volumes de *A história da doutrina das categorias* (1846-1867) e, sobretudo, suas *Pesquisas lógicas* (1840). Trendelenburg foi professor em Berlim e, entre seus discípulos, teve Kierkegaard, Feuerbach, Marx e Brentano.

Uma contradição lógica não é uma oposição real → § 2

A respeito da dialética hegeliana, Trendelenburg se pergunta em que consiste "a existência desta negação dialética". E a resposta que ele dá a tal pergunta é que a negação "pode ter dupla natureza": ou a negação é uma *contradição lógica* ou é uma *oposição real*. Hegel confunde as duas coisas; e sobre esse absurdo, sobre essa mistura indevida entre "contradição lógica" e "oposição real" constrói seu sistema. As oposições reais, como os contrastes de interesses e as revoluções, são descritas e explicadas com discursos não-contraditórios, mas não são "contradições lógicas".

1 A posição de Trendelenburg

Além da posição de Herbart que propôs o realismo como alternativa ao sistema idealista, devemos considerar as de J. B. Fries (1773-1844) e de F. E. Beneke (1798-1854), que atacaram o idealismo em nome de uma pesquisa psicológica sobre as capacidades e o funcionamento da mente, pesquisa dirigida a introduzir maior sobriedade no âmbito das especulações filosóficas.

Mas ainda mais interessante é a posição de Adolf Trendelenburg (1802-1872), que criticou a concepção da dialética de Hegel.

Trendelenburg cuidou muito de sua formação filológica, e da filosofia antiga estudou Platão e principalmente Aristóteles. As obras mais conhecidas são: *Elementa logices Aristoteleae* (1836); *A história da doutrina das categorias*, em três volumes (1846-1867); e as *Pesquisas lógicas* (1840), que constituem sua obra de maior importância. Professor em Berlim, Trendelenburg teve entre seus jovens ouvintes destinados, a seguir, a se tornarem estrelas do pensamento filosófico: Kierkegaard, Feuerbach, Marx e Brentano. Homem de indiscutível prestígio, Trendelenburg foi também secretário da Academia Prussiana das Ciências.

2 A "negação" sobre a qual se fundamenta a dialética de Hegel implica uma confusão entre "contradição" lógica e "contrariedade" real

Para Hegel, como sabemos, a dialética é "automovimento do pensamento puro" que, ao mesmo tempo, é o "autogerar-se do ser". E a mola de todo o processo está na *negação*.

Entretanto, pergunta-se Trendelenburg, em que consiste "a essência dessa negação dialética?" A resposta, aguda e atual, que ele dá a essa interrogação central é que a negação "pode ter dupla natureza". Com efeito, "[*a*] ou consideramos a negação dialética de modo puramente lógico, e então ela nega simplesmente o que o primeiro conceito afirma, sem pôr nada de novo em seu lugar, ou [*b*] é entendida de modo real

e, então, o conceito afirmativo é negado por novo conceito afirmativo [...]".

Ora, *a*) no primeiro caso temos uma *negação lógica*, e *b*) no segundo caso uma *oposição real*. A primeira negação é o *oposto contraditório*, a outra é o *oposto contrário*.

a) Para exemplificar: "A e não-A" é uma contradição lógica, ao passo que o confronto de dois interesses é uma oposição real. Entretanto, o movimento dialético extrai da negação um momento superior. Isso, segundo Trendelenburg, é impossível se pensarmos na contradição lógica: com efeito, afirmar e negar a mesma coisa não produz de fato nenhuma "síntese", não nos faz chegar (e necessariamente!) a nenhum terceiro conceito novo. Portanto, trocar a negação dialética com a negação lógica é, segundo Trendelenburg, "um mal-entendido".

b) Mas não seria possível que a contradição dialética se identifique com a "oposição real"? Contudo, também nesse caso surgem dificuldades: por que "se pode obter uma oposição real com um método lógico?" Essa era, precisamente, a pretensão de Hegel: derivar a dialética do real da dialética do pensamento puro, o que é simplesmente absurdo.

A lógica não pode inventar nem criar a *realidade*. Se quisermos falar da realidade, precisamos recorrer à experiência ou, como diz Trendelenburg, à "intuição sensível".

Em poucas palavras, o sistema de Hegel é construído com base na confusão entre *contradição* e *contrariedade*, isto é, em uma mistura indevida entre "contradição lógica" e "oposição real". As oposições reais, como, por exemplo, os contrastes de interesses, as revoluções etc., só podem ser descritas com discursos não-contraditórios, e não têm nada a ver com as "contradições lógicas".

Gravura do século XIX, que retrata Adolf Trendelenburg.

Capítulo décimo

Arthur Schopenhauer: o mundo como "vontade" e "representação"

• Hegel é um "sicário da verdade", um "acadêmico mercenário", sua obra é uma "palhaçada filosófica". Isto diz de Hegel aquele que, com Kierkegaard, foi seu adversário mais decisivo, ou seja, Arthur Schopenhauer (1788-1860). E, à filosofia de Hegel, ele contrapôs sua obra maior: *O mundo como vontade e representação* (1819).

Outras obras de Schopenhauer são: *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* (dissertação de láurea, publicada em 1816); *Os dois problemas fundamentais da ética*, 1841; *Parerga e Paralipômena*, 1851 (é uma antologia de ensaios, entre os quais figuram *A filosofia das Universidades* e os *Aforismos sobre a sabedoria da vida*.

Schopenhauer exerce enorme influência sobre a cultura sucessiva
→ § I.1

Foi enorme a influência de Schopenhauer sobre a cultura que lhe sucedeu, sobre filósofos como Wittgenstein e Horkheimer; sobre escritores como Franz Kafka e Thomas Mann. Em 1858, na "Revista contemporânea", Francesco De Sanctis publicou seu célebre artigo com o título: *Schopenhauer e Leopardi*.

• "O mundo é uma representação minha": esta – escreve Schopenhauer – "é uma verdade válida para todo ser vivo e pensante". Nenhuma verdade, a seu ver, é mais certa, mais absoluta e mais evidente que esta. Que o mundo seja o nosso mundo, isto é, o mundo assim como nós o vemos, é uma verdade antiga – como se pode constatar pela filosofia vedanta (sistema filosófico ortodoxo do hinduísmo) –, e é a verdade da filosofia moderna, de Descartes a Berkeley. Enganam-se os materialistas que sustentam que tudo é matéria, suprimindo o sujeito e sua atividade cognoscitiva; estão errados os realistas quando dizem que a realidade externa se espelharia por aquilo que está em nossa mente; e estão fora do caminho os idealistas, como por exemplo Fichte, ao reduzir o objeto ao sujeito. E, todavia, o idealismo, se conseguirmos depurá-lo dos absurdos dos "filósofos das Universidades", é a teoria verdadeira e adequada.

O mundo é uma representação
→ § II.1-3

• Espaço e tempo – este é um dos grandes ensinamentos de Kant – são formas a priori da representação: todas as nossas percepções de objetos são espacializadas e temporalizadas; e sobre elas entra depois em ação o intelecto que as ordena em um *cosmo* por meio da categoria da causalidade. À única categoria da causalidade Schopenhauer reduz as doze categorias kantianas. O mundo, portanto, é uma representação minha, uma representação ordenada das categorias de espaço, tempo e causalidade. Causalidade que – como foi dito desde sua dissertação *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* – funciona como:

- *necessidade física* (causalidade entre objetos materiais);
- *necessidade lógica* (a verdade das premissas determina a da conclusão);

O mundo é uma representação ordenada pelas categorias de espaço, tempo e causalidade
→ § II.4

- *necessidade matemática* (determinação da concatenação dos entes aritméticos e geométricos);
- *necessidade moral* (causalidade que regula as relações entre as ações e seus motivos).

• O mundo, portanto, é uma representação minha. E esta representação, este trabalho do intelecto, não nos leva além do mundo sensível. O mundo como representação é, portanto, *fenômeno*. Mas, enquanto para Kant o fenômeno é a única realidade cognoscível, para Schopenhauer o fenômeno é a ilusão que cobre a realidade das coisas, é "o véu de Maya" que esconde a face da realidade. A essência da realidade, o númeno de Kant – afirma Schopenhauer – pode ser alcançada.

Ato volitivo e ação do corpo são a mesma coisa → *§ III.1-2*

E o caminho que leva a este conhecimento é o próprio *corpo*. Com efeito, todo ato real de nossa vontade é também movimento de nosso corpo. Nosso corpo é, portanto, vontade tornada visível. Por meio do próprio corpo cada um de nós *sente* que vive e experimenta prazer e dor, e percebe o anseio de viver e o impulso pela conservação; cada um de nós sente que a essência íntima não é mais que sua vontade, "a qual constitui o objeto imediato de seu próprio conhecimento.

• A essência de nosso ser é, portanto, vontade. A imersão na profundidade de nós mesmos nos faz descobrir que somos vontade. E ao mesmo tempo rasga "o véu de Maya" e permite ver-nos por aquilo que somos; uma parte da vontade única, do "cego e irresistível impulso" que permeia todo o universo: vontade é a força que faz crescer a planta, que dá forma ao cristal, que dirige a agulha imantada para o norte e assim por diante. A reflexão, portanto, torna possível ultrapassar o fenômeno e chegar à coisa em si.

O universo é "cego e irresistível impulso" → *§ III.3*

• A essência do mundo é vontade insaciável, é um eterno tender. E a vida do homem é necessidade e dor, oscila entre crueldade, dor e tédio. Todavia, quando o homem chega a compreender que a realidade é vontade e que ele próprio é vontade, então ele está pronto para sua redenção. O homem pode se redimir, se salvar, "apenas com o cessar de querer". E ele pode se libertar da dor e romper a corrente das necessidades por meio da *arte* e da *ascese*. A *arte*, porque a experiência estética é anulação temporária da vontade e, portanto, da dor; na experiência estética o homem se afasta de seus desejos, anula suas necessidades, anula-se como vontade. O outro caminho, o da *ascese*, faz sentir Schopenhauer próximo dos sábios indianos e de outros ascetas do cristianismo. A ascese arranca o homem da vontade de viver, da ligação com os objetos; e lhe permite assim de aquietar-se. Quando a *voluntas* se torna *noluntas*, o homem está redimido.

O homem se redime com a arte e a ascese → *§ IV.2-3*

I. Vida e obras

Schopenhauer: a vida, as obras e a influência destas sobre a cultura sucessiva

Entre os adversários de Hegel, Schopenhauer foi provavelmente — se excetuarmos Kierkegaard — o mais apaixonadamente envolvido, a ponto de chegar a qualificar o próprio Hegel como um "acadêmico mercenário", um "sicário da verdade", e seu pensamento como uma "palhaçada filosófica". E à filosofia submissa dos charlatães, para os quais o estipêndio e o ganho são

as coisas mais importantes, Schopenhauer opôs a própria "verdade não remunerada", verdade que apresentou em sua obra maior, *O mundo como vontade e representação*, publicada em 1819 com 33 anos.

Arthur Schopenhauer nasceu em Danzig, em 22 de fevereiro de 1788, filho do abastado comerciante Heinrich Floris Schopenhauer e de Johanna Henriette Trosiener. Encaminhado ao comércio pelo pai, Schopenhauer decide, porém, dedicar-se aos estudos depois do desaparecimento do pai, que se suicidou (foi encontrado em um canal atrás do celeiro) em 1805. Matriculou-se na Universidade de Göttingen, onde teve como professor o cético G. E. Schulze, autor de *Enesídemo*. Foi por conselho de Schulze que ele estudou "o surpreendente Kant" e "o divino Platão". No outono de 1811 foi para Berlim, onde assistiu às aulas de Fichte, mostrando-se decepcionado. Em 1813 recebeu a láurea em filosofia na Universidade de Jena, com a dissertação *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*.

Em Weimar, a mãe Johanna (escritora de romances e mulher da sociedade) criara um salão que Schopenhauer visitou algumas vezes, encontrando lá personagens como Goethe, ou o orientalista Friedrich Mayer que o introduziu no pensamento hindu, aconselhando a leitura dos *Upanixades*.

Em 1814, porém, Johanna abrigou estavelmente em sua casa um admirador, interrompendo-se então as relações já turbulentas entre mãe e filho. Assim, Arthur transferiu-se para Dresden, onde em 1818 concluiu a obra *O mundo como vontade e representação*, que, publicada no ano seguinte, teria repercussão mínima, tanto que a maior parte dessa primeira edição acabou inutilizada.

Em 1820 Schopenhauer troca Dresden por Berlim, com o objetivo de empreender aqui a carreira acadêmica. Em 23 de março, realiza as lições de prova e, com toda a Faculdade reunida, a discussão *Sobre as quatro diferentes espécies de causa*. Durante essa discussão, entra em atrito com Hegel. De 1820 a 1831, durante nada menos que vinte e quatro semestres, tentaria ter aulas em concorrência com Hegel. Mas só alcançou seu intento no primeiro desses semestres, já que, depois, não teve mais estudantes.

Arthur Schopenhauer (1788-1860), contra o otimismo de Hegel, severamente definido como "acadêmico mercenário" e "sicário da verdade", sustentou que a vida é dor, a história é cego acaso e o progresso é uma ilusão.

Homem de muita cultura e grande viajante, em 1831, para fugir à epidemia de peste que grassava em Berlim, Schopenhauer se estabeleceu em Frankfurt, onde ficou até sua morte, ocorrida em 21 de setembro de 1860. Nesse meio tempo, publicara *A vontade da natureza,* em 1836, e *Os dois problemas fundamentais da ética,* em 1841. Sua última obra, *Parerga e Paralipomena,* de 1851, é um conjunto de ensaios (entre os quais *A filosofia das universidades* e *Aforismos sobre a sabedoria da vida)* escritos de modo brilhante e popular, que, precisamente por isso, contribuíram para difundir o pensamento de Schopenhauer. Desse modo, nos últimos anos de sua vida, Schopenhauer teve a satisfação do reconhecimento público.

Foi grande a influência de Schopenhauer sobre a cultura posterior a ele: já se falou do schopenhauerismo de filósofos contemporâneos como Wittgenstein e Horkheimer, e seu pensamento, de alguma forma, marcou o romance europeu de Tolstoi, Maupassant, Zola, Anatole France, Kafka e Thomas Mann. Deve-se recordar ainda que, em 1858, na "Revista contemporânea", De Sanctis publicou seu famoso artigo intitulado *Schopenhauer e Leopardi.*

II. O mundo como representação

1 Que o mundo seja representação é uma verdade antiga

Escreve Schopenhauer no início de sua obra maior: " 'O mundo é uma representação minha': eis uma verdade válida para todo ser vivo e pensante, ainda que só o homem possa alcançá-la por consciência abstrata e reflexa. Quando o homem adquire essa consciência, o espírito filosófico entrou nele. Então, sabe com clara certeza que não conhece o sol nem a terra, mas somente que tem um olho que vê o sol e uma mão que sente o contato de terra; sabe que o mundo circunstante só existe como representação, isto é, sempre e somente em relação com outro ser, com o ser que o percebe, com ele mesmo".

Para Schopenhauer, nenhuma verdade é mais certa, mais absoluta e mais flagrante do que essa. Que o mundo seja uma representação nossa, segundo a qual nenhum de nós pode sair de si mesmo para ver as coisas como elas são, e de que tudo aquilo de que temos conhecimento certo se encontra dentro da nossa consciência, é a "verdade" da filosofia moderna, de Descartes a Berkeley. E é uma verdade antiga, como se pode constatar pela filosofia vedanta, segundo a qual a matéria não tem existência independente da percepção mental, e a existência e a perceptibilidade são termos conversíveis entre si.

2 As duas componentes da representação: sujeito e objeto

O mundo é representação. E a representação tem duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis, que são o objeto e o sujeito.

O *sujeito* da representação é "o que tudo conhece, sem ser conhecido por ninguém [...]. O sujeito, portanto, é o sustentáculo do mundo, a condição universal, sempre subentendida, de todo fenômeno e de todo objeto: com efeito, tudo o que existe só existe em função do sujeito".

O *objeto* da representação, aquilo que é conhecido, é condicionado pelas formas a priori do espaço e do tempo, por meio das quais se tem a pluralidade, pois toda coisa existe *no* espaço e *no* tempo.

O sujeito, ao contrário, está fora do espaço e do tempo, é inteiro e individual em cada ser capaz de representação, razão pela qual "até um só desses seres, juntamente com o objeto, basta para constituir o mundo como representação, tão completo como milhões de seres existentes; ao contrário, o desvanecimento desse único sujeito levaria ao desvanecimento do mundo como representação".

O sujeito e o objeto, portanto, são inseparáveis, também para o pensamento; cada uma das duas metades "não tem sentido nem existência senão por meio da outra e

em função da outra, ou seja, cada uma existe com a outra e com ela se dissipa".

3 Superação do materialismo e do realismo e revisão do idealismo

Segue-se daí que o materialismo está errado por negar o sujeito, reduzindo-o a matéria, e o idealismo — o de Fichte, por exemplo — está errado também porque nega o objeto, reduzindo-o ao sujeito. No entanto, o idealismo, depurado dos absurdos elaborados pelos "filósofos da Universidade", é irrefutável: o mundo é representação minha e "é preciso ser abandonado por todos os deuses para imaginar que o mundo intuitivo, posto fora de nós, tal como preenche o espaço em suas três dimensões, movendo-se no inexorável curso do tempo, regido a cada passo pela indeclinável lei da causalidade [...], existe fora de nós com absoluta realidade objetiva, sem qualquer concurso de nossa parte; e que, depois, por meio das sensações, entra em nosso cérebro, onde começaria a existir uma segunda vez, assim como existe fora de nós".

Em suma, Schopenhauer é contrário tanto ao materialismo (que nega o sujeito, reduzindo-o à matéria), como ao realismo (segundo o qual a realidade externa se refletiria naquilo que está em nossa mente). O mundo como nos aparece em sua imediaticidade, e que é considerado como a realidade em si, na verdade é um conjunto de representações condicionadas pelas formas a priori da consciência, que, para Schopenhauer, são o tempo, o espaço e a causalidade.

4 As formas a priori do espaço e do tempo e a categoria da causalidade

Como já mostrava Kant, espaço e tempo são formas a priori da representação: toda a nossa sensação e percepção de objetos é espacializada e temporalizada. E é sobre essas sensações e percepções espacializadas e temporalizadas que, depois, o intelecto entra em ação, ordenando-as em *cosmo* cognoscitivo mediante a categoria da causalidade.

Schopenhauer reduz as doze categorias kantianas unicamente à categoria da causalidade. É por meio da categoria da causalidade que os objetos determinados espacial e temporalmente, que acontecem aqui ou alhures, neste ou naquele momento, são postos um como determinante (ou causa) e outro como determinado (ou efeito), de modo que "toda a existência de todos os objetos, enquanto objetos, representações e nada mais, em tudo e por tudo encabeça aquela sua necessária e intercambiável relação".

O mundo, portanto, é uma representação minha, e a ação causal do objeto sobre os outros objetos é toda a realidade do objeto. É compreensível, portanto, desde o escrito *Sobre a quádrupla raiz do princípio da razão suficiente,* a importância que Schopenhauer atribui ao princípio da causalidade, cujas diversas formas determinam as categorias dos objetos cognoscíveis:

1) o princípio de razão suficiente do *devir* representa a causalidade entre os objetos naturais;

2) o princípio de razão suficiente do *conhecer* regula as relações entre os juízos, pelos quais a veracidade das premissas determina a das conclusões;

3) o princípio de razão suficiente do *ser* regula as relações entre as partes do tempo e do espaço e determina a concatenação dos entes aritméticos e geométricos;

4) o princípio de razão suficiente do *agir* regula as relações entre as ações e seus motivos.

Para Schopenhauer, são essas as quatro formas do princípio de causalidade, quatro formas de necessidade que estruturam rigidamente todo o mundo da representação: necessidade física, necessidade lógica, necessidade matemática, necessidade moral. Esta última necessidade, pela qual o homem, como o animal, age necessariamente com base em motivos, exclui a liberdade da vontade: como fenômeno, o homem submete-se à lei dos outros fenômenos, ainda que, como veremos, não se reduza ao fenômeno, tendo a possibilidade, ligada à sua essência numênica, de reconhecer-se livre. Texto 1

III. O mundo como vontade

1 O mundo como fenômeno é ilusão

O mundo, portanto, é uma representação minha ordenada pelas categorias do espaço, do tempo e da causalidade. O intelecto ordena e sistematiza, através da categoria da causalidade, os dados das intuições espácio-temporais, captando assim os nexos entre os objetos e as leis do seu comportamento. Mas, ainda que sendo esse o modo como as coisas se passam, o intelecto não nos leva além do mundo sensível. Como representação, portanto, o mundo é *fenômeno* e, por isso, não é possível uma distinção real e clara entre o sonho e a vigília: o sonho tem somente menos continuidade e coerência do que a vigília. Há estreito parentesco entre a vida e o sonho e, diz Schopenhauer, "nós não nos envergonhamos de proclamá-lo, tantos foram os grandes espíritos que o reconheceram e proclamaram". Os *Vedas* (os textos sagrados mais antigos em sânscrito) e os *Puranas* (uma antologia de textos sagrados indianos de caráter religioso e ético) chamam a consciência do mundo de "o véu de Maya"; Platão afirma amiúde que os homens vivem no sonho; Píndaro diz que "o homem é o sonho de uma sombra"; Sófocles compara os homens a simulacros e sombras leves; Shakespeare sentencia que "nós somos da mesma matéria de que são feitos os sonhos e nossa vida breve é circundada por sono"; e, para Calderón, "a vida é sonho". Seguindo as pegadas desses pensadores e pela precisa razão de que "o mundo é uma representação minha", Schopenhauer escreve que "a vida e os sonhos são páginas do mesmo livro".

O mundo como representação não é a coisa em si, é fenômeno, "é um objeto para o sujeito". Mas Schopenhauer não fala, como Kant, do fenômeno como de representação que não diz respeito e não pode captar o númeno, isto é, a coisa em si. Para Schopenhauer, o fenômeno, aquilo de que fala a representação, é *ilusão e aparência*, é aquilo que, na filosofia hindu, chama-se o "véu de Maya", que cobre a face das coisas. Para Kant, em suma, o fenômeno é a única realidade cognoscível, mas, para Schopenhauer, o fenômeno é a ilusão que envolve a realidade das coisas em sua essência primigênia e autêntica.

2 O corpo como vontade tornada visível

Pois bem, na opinião de Schopenhauer pode-se alcançar essa essência da realidade, o númeno que, para Kant, permanece incognoscível. Ele compara o caminho que leva à essência da realidade a uma espécie de passagem subterrânea que, traiçoeiramente, leva precisamente ao interior daquela fortaleza considerada inexpugnável por fora. Com efeito, o homem é representação e fenômeno, mas não é apenas isso, uma vez que também é sujeito que conhece. Além do mais, o homem também é "corpo".

Arthur Schopenhauer
Sämtliche Werke
Non multa
Herausgegeben von Arthur Hübscher
Dritte Auflage
Die Welt als Wille und Vorstellung
Zweiter Band
F. A. Brockhaus, Wiesbaden

Frontispício de uma edição em língua original da obra de Schopenhauer,
O mundo como vontade e representação.

■ **Vontade (vontade de viver).** O de *vontade* é o conceito central da filosofia de Schopenhauer. Diversamente de Kant, para o qual o númeno (ou "coisa em si") era e permanecia incognoscível e apenas o fenômeno é a única realidade cognoscível, Schopenhauer afirma que o fenômeno é a ilusão que vela a realidade das coisas em sua essência autenticamente originária, essência que é cognoscível como vontade. Por meio do corpo – que cada um *sente* como anseio de viver e vontade de autoconservação – conseguimos compreender que vivemos imersos e somos parte de uma vontade única, de um "cego e irresistível impulso" que se identifica com e agita o universo inteiro. E aquele que compreendeu tudo isso, "vontade verá [...] na força que faz crescer e vegetar a planta; naquela que dá forma ao cristal; na que dirige a agulha imantada para o norte; na comoção que experimenta ao contato de dois metais heterogêneos; na força que se manifesta nas afinidades eletivas da matéria em forma de repulsão e atração, de combinação e decomposição; e até na gravidade, que age com tanta força em toda matéria e atrai tanto a pedra para o chão como a terra para o céu". Ou ainda: "A vontade é a substância íntima, o núcleo de cada coisa particular e do todo, é a que aparece na força natural, cega, e a que se manifesta na conduta racional do homem; a enorme diferença que separa os dois casos refere-se apenas ao grau da manifestação, a essência daquilo que se manifesta aí permanece absolutamente intacta".

Entretanto, o corpo é dado ao sujeito que conhece de dois modos inteiramente diversos: de um lado, como representação, e como objeto entre objetos, submetido às suas leis; por outro lado, "é dado como algo de imediatamente conhecido de cada um e que é designado pelo nome de vontade. Todo ato real de sua vontade, infalivelmente, é sempre e também movimento de seu corpo; o sujeito não pode querer efetivamente um ato sem constatar ao mesmo tempo que este aparece como movimento de seu corpo. O ato volitivo e a ação do corpo [...] são [...] uma só e mesma coisa, que nos é dada de dois modos essencialmente diversos: por um lado, imediatamente; por outro lado, como intuição pelo intelecto".

O corpo é, portanto, vontade tornada visível. Sem dúvida podemos olhar nosso corpo e falar dele como de qualquer outro objeto — e, nesse caso, ele é fenômeno. Mas é por meio de nosso corpo que sentimos que vivemos, experimentamos prazer e dor e percebemos o anseio de viver e o impulso de conservação. E é por meio do próprio corpo que cada um de nós *sente* que "a essência íntima do próprio fenômeno (manifestando-se para ele como representação, tanto por meio de suas ações como por meio do seu substrato permanente, o corpo) não é mais que sua vontade, que constitui o objeto imediato de sua própria consciência". E essa vontade não se enquadra no modo de conhecimento em que sujeito e objeto se contrapõem um ao outro, "mas se nos apresenta por via imediata, na qual não se pode mais distinguir claramente entre sujeito e objeto".

3 A vontade como essência de nosso ser

A essência do nosso ser é, portanto, vontade; a imersão no profundo de nós mesmos faz com que descubramos que somos vontade. Mas, ao mesmo tempo, essa imersão rompe o "véu de Maya" e faz com que nos vejamos como partes daquela vontade única, daquele "cego e irresistível ímpeto" que permeia, se agita e se esquadrinha por todo o universo.

Em outras palavras, a consciência e o sentimento de nosso corpo como vontade levam-nos a reconhecer que toda a universalidade dos fenômenos, embora tão diversos em suas manifestações, tem uma só e idêntica essência: aquela que conhecemos mais diretamente, mais intimamente e melhor do que qualquer outra, aquela que, em fúlgida manifestação, toma o nome de vontade. E, afirma Schopenhauer, quem compreender isso "verá vontade [...] na força que faz crescer e vegetar a planta; na força que dá forma ao cristal; na força que dirige a agulha magnética para o norte; na comoção que se experimenta no contato entre dois metais heterogêneos; na força que se manifesta nas

afinidades eletivas da matéria, em forma de atração e repulsão, de combinação e decomposição; e até na gravidade, que age com total potência em toda matéria e atrai a pedra para a terra assim como a terra para o céu".

É essa, portanto, a reflexão que torna possível ultrapassar o fenômeno e chegar à coisa em si. O fenômeno é representação e nada mais; "coisa em si é somente a vontade, que, a esse título, não é de modo nenhum representação; ao contrário, dela difere *toto genere*". Os fenômenos, ligados ao princípio de identificação que é o espaço-tempo, são múltiplos, ao passo que a vontade é *única*. E é cega, livre, sem objetivo e *irracional*. É a insaciabilidade e a eterna insatisfação que darão lugar a uma cadeia ascensional de seres nas forças da natureza, no reino vegetal, no reino animal e no reino humano, seres que, premidos por impulso cego e irresistível, lutam um contra o outro para se imporem e dominarem o real. Essa dilaceração, essa luta sem trégua e sem fim, aguça-se na ação consciente do homem, subjugando e explorando a natureza, por um lado, e no cruel conflito entre os diversos egoísmos indomáveis, por outro. Em poucas palavras, "a vontade é a substância íntima, o núcleo de toda coisa particular e do todo; é aquela que aparece na força natural cega e aquela que se manifesta na conduta racional do homem. A enorme diferença que separa os dois casos não diz respeito senão ao grau da manifestação; a essência do que se manifesta permanece absolutamente intacta".

Texto 2

IV. Dor, libertação e redenção

1 A vida oscila entre a dor e o tédio

A essência do mundo é vontade insaciável. A vontade é conflito e dilaceração e, portanto, dor. E "à medida que o conhecimento torna-se mais distinto, e que a consciência se eleva, cresce também o tormento, que alcança no homem o grau mais alto, tanto mais elevado quanto mais inteligente é o homem; o homem de gênio é o que sofre mais".

Como diz o Eclesiastes, "*qui auget scientiam, auget et dolorem*". A vontade é tensão contínua e, "como todo tender nasce de uma privação, do descontentamento com o próprio estado, é, portanto, enquanto não for satisfeito, um sofrer; mas nenhuma satisfação é durável; aliás, nada mais é do que o ponto de partida de novo tender. O tender se vê sempre impedido, está sempre em luta, e, portanto, é sempre um sofrer. Não há nenhum fim último para o tender; portanto, nenhuma medida e nenhum fim para o sofrer".

A essência da natureza inconsciente é aspiração constante, sem objetivo e sem repouso. E, ao mesmo tempo, a essência do animal e do homem é querer e aspirar: sede inextinguível. E "o homem, sendo a objetivação mais perfeita da vontade de viver, é também o mais necessitado dos seres; nada mais é que vontade e necessidade, de modo que se poderia defini-lo até como concretude de necessidades".

A vida é necessidade e dor. Se a necessidade é satisfeita, então mergulhamos na saciedade e no tédio: "O fim, em substância, é ilusório: com a posse, desvanece todo atrativo; o desejo, porém, renasce de nova forma e, com ele, a necessidade; caso contrário, eis a tristeza, o vazio, o tédio, inimigos ainda mais terríveis do que a necessidade". Segue-se daí que a vida humana oscila, como pêndulo, entre a dor e o tédio. Dos sete dias da semana, seis são dor e necessidade, e o sétimo é tédio.

Em *Parerga e Paralipomena*, Schopenhauer sustenta que, no fundo, o homem é um animal selvagem e feroz. Conhecemos o homem somente naquele estado de mansidão e domesticidade chamado civilização, mas basta um pouco de anarquia para que nele se manifeste a verdadeira natureza humana: "O homem é o único animal que faz os outros sofrerem pelo único objetivo de fazer sofrer".

Substancialmente, o que é positivo, ou seja, real, é a dor; ao passo que o que é negativo, ou seja, ilusório, é a felicidade: "Nenhum objeto da vontade, uma vez alcançado, pode dar satisfação durável, que não mude mais; assemelha-se à esmola que,

jogada ao mendigo, prolonga hoje sua vida, para amanhã continuar seu tormento". E a dor e a tragédia não são somente a essência da vida dos indivíduos, mas também a essência da história de toda a humanidade.

A vida é dor e a história é acaso cego. O progresso é uma ilusão. A história não é, como pretende Hegel, racionalidade e progresso; todo finalismo e qualquer otimismo são injustificáveis. Texto 3

2 A libertação por meio da arte

O mundo como fenômeno é representação. Mas, em sua essência, é vontade cega e irrefreável, perenemente insatisfeita, dilacerando-se entre forças contrastantes. Todavia, quando o homem, aprofundando-se em seu próprio íntimo, consegue compreender isso, ou seja, que a realidade é vontade e que ele próprio é vontade, então está pronto para sua redenção: e esta só pode se dar "com o deixar de querer".

Em suma, na opinião de Schopenhauer, só podemos nos libertar da dor e do tédio e nos subtrair à cadeia infinita das necessidades mediante a *arte* e a *ascese*.

Com efeito, na experiência estética, o indivíduo separa-se das cadeias da vontade, afasta-se de seus desejos, anula suas necessidades, deixando de olhar os objetos em função de eles lhe poderem ser úteis ou nocivos. Na experiência estética, o homem se aniquila como vontade e se transforma em *puro olho do mundo*, mergulha no objeto e esquece-se de si mesmo e de sua dor.

E esse puro olho do mundo já não vê objetos que têm relações com outras coisas, não vê objetos úteis ou nocivos, mas percebe *idéias,* essências, modelos das coisas, fora do espaço, do tempo e da causalidade. A arte expressa e objetiva a essência das coisas. E, precisamente por isso, ajuda-nos a nos afastarmos da vontade. O gênio capta as idéias eternas e a contemplação estética mergulha nelas, anulando aquela vontade que, tendo optado pela vida e pelo tempo, é somente pecado e dor.

Em suma, na experiência estética não estamos mais conscientes de nós mesmos, mas somente dos objetos intuídos. A experiência estética é a anulação temporária da vontade e, portanto, da dor. Na intuição estética, o intelecto rompe sua servidão à vontade, deixando de ser o instrumento que procura os meios para satisfazê-la; torna-se puro olho que contempla.

A arte — que, da arquitetura (que expressa a idéia das forças naturais) à escultura, da pintura à poesia, chega à tragédia, a mais elevada forma de arte — objetiva a vontade. E quem a contempla está, de certo modo, fora dela. Assim, "a tragédia expressa e objetiva a dor sem nome, o afã da humanidade, o triunfo da perfídia, o escarnecedor senhorio do acaso e o fatal precipício dos justos e inocentes"; e é desse modo que ela nos permite *contemplar* a natureza do mundo.

Entre as artes, a música não é aquela que expressa as idéias, isto é, os graus de objetivação da vontade, mas expressa a própria vontade. Por isso, ela é a arte mais universal e profunda: a música é capaz de narrar "a história mais secreta da vontade".

A arte, portanto, é libertadora. Entretanto, esses momentos felizes da contemplação estética, nos quais nos sentimos libertos da tirania furiosa da vontade, são instantes breves e raros. Conseqüentemente, a libertação da dor da vida e a redenção total do homem devem ocorrer por outro caminho. E este é o caminho da ascese.

3 Ascese e redenção

A ascese significa que a libertação do homem em relação ao alternar-se fatal da dor e do tédio só pode se realizar suprimindo em nós mesmos a raiz do mal, isto é, a vontade de viver. E o primeiro passo para tal supressão se verifica pela realização da *justiça,* ou seja, mediante o reconhecimento dos outros como iguais a nós mesmos. Entretanto, a justiça golpeia o egoísmo, mas leva-me a considerar os outros como distintos de mim, como diferentes de mim. E, por isso, não acaba com o *principium individuationis* que fundamenta meu egoísmo e me contrapõe aos outros. É preciso, portanto, ultrapassar a justiça e ter a coragem de eliminar toda distinção entre nossa individualidade e a dos outros, abrindo os olhos para o fato de que todos nós estamos envolvidos na mesma desventura.

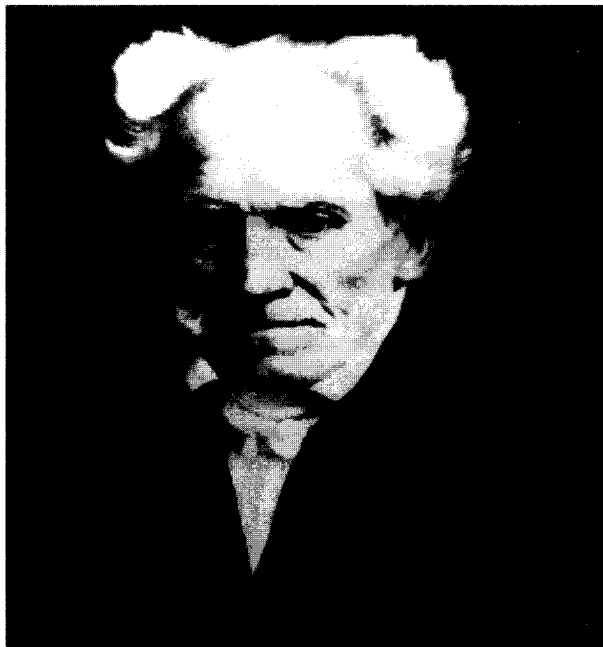
Esse passo ulterior é a *bondade,* o amor desinteressado para com seres que carregam

a mesma cruz e vivem nosso mesmo destino trágico. Bondade, portanto, que é *compaixão,* sentir a dor do outro por meio da compreensão de nossa própria dor: "Todo amor (*agápe*, *charitas*) é compaixão".

E é precisamente a compaixão que Schopenhauer insere como fundamento da ética. Em todo caso, porém, também a piedade, isto é, o *compadecer*, ainda é *padecer*. E o caminho para erradicar de modo decisivo a vontade de viver e, portanto, a dor, é o caminho da *ascese,* aquela ascese que faz Schopenhauer sentir-se próximo dos sábios hindus e dos santos ascetas do cristianismo.

A ascese é o horror que experimentamos pela essência de um mundo cheio de dor. E "o primeiro passo na ascese, ou na negação da vontade, é a castidade livre e perfeita". A castidade perfeita liberta da realização fundamental da vontade no seu impulso de geração. A pobreza voluntária e intencional, o conformismo e o sacrifício, também tendem para o mesmo objetivo, isto é, a anulação da vontade.

Enquanto fenômeno, o homem é um elo da cadeia causal do mundo fenomênico. Mas, reconhecendo a vontade como coisa em si, esse conhecimento age sobre ele como *aquietante* do seu desejo. E é assim que o homem se torna livre, se redime e entra naquilo que os cristãos chamam de estado de graça. A ascese arranca o homem da vontade de vida, do vínculo com os objetos, e é assim que lhe permite aquietar-se.

Quando a *voluntas torna-se noluntas,* o homem está redimido.

Arthur Schopenhauer em um retrato de J. Hamel.

SCHOPENHAUER

O MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO, ISTO É, COMO FENÔMENO

Tudo o que existe para o conhecimento, isto é, o mundo inteiro,
é **fenômeno,**
ilusão que vela a realidade das coisas em sua essência primigênia e autêntica:
é **representação,**
que tem duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis

O SUJEITO:
aquilo que tudo conhece,
sem ser conhecido por ninguém,
fora do tempo e do espaço.
O sujeito ordena as representações
(sensações, percepções, pensamentos)
em um cosmo cognoscitivo
por meio da categoria da

O OBJETO:
aquilo que é conhecido e condicionado
pelas formas a priori do tempo e do espaço.
Toda a realidade do objeto (da matéria)
se esgota em sua

CAUSALIDADE
(princípio de razão suficiente),
cujas quatro formas
determinam as categorias
dos objetos cognoscíveis

1. objetos naturais (necessidade física = *tornar-se*)
2. juízos e silogismos (necessidade lógica = *conhecer*)
3. entes aritméticos e geométricos (necessidade matemática = *ser*)
4. ações e seus motivos (necessidade moral = *agir*)

O MUNDO COMO VONTADE, ISTO É, COMO NÚMENO

A essência íntima de toda a universalidade dos fenômenos,
o **númeno** que se capta depois de ter rasgado o "véu de Maya",
é a **vontade**:
o ímpeto cego e irresistível que penetra e se estende por todo o universo.
A vontade é *única* e *irracional*,
insatisfação insaciável e eterna, conflito e laceração

Daí segue-se que
A VIDA NO UNIVERSO É DOR E A HISTÓRIA HUMANA É ACASO CEGO

a VIDA HUMANA é

necessidade e dor → se a necessidade é satisfeita, então se tem → saciedade e tédio

Mas quando o homem chega a compreender que a realidade é vontade,
então está pronto para a REDENÇÃO, cujas etapas ascensionais são:

1. a *arte*: a experiência estética (principalmente a *música*) torna objetiva a vontade, e é sua anulação temporária
2. a *justiça*: o reconhecimento dos outros como iguais a nós
3. a *bondade*: a *com-paixão* para com os seres que vivem nosso mesmo destino trágico (fundamento da ética)
4. a *ascese*: primeiro como livre e perfeita *castidade*, que arranca o homem da vontade de viver
5. a *noluntas*: cessação completa do querer

SCHOPENHAUER

1 "O mundo é uma representação minha"

Nenhuma verdade – dizia Schopenhauer – é mais certa do que esta: "Tudo aquilo que existe para o conhecimento – portanto, este mundo inteiro – é apenas objeto em relação ao sujeito [...], em uma palavra, representação".

"*O mundo é minha representação*": esta é uma verdade que vale em relação a cada ser vivo e que conhece, embora apenas o homem seja capaz de acolhê-la na consciência reflexa e abstrata: e se ele verdadeiramente faz isto, deste modo penetrou nele a meditação filosófica. Para ele torna-se então claro e bem certo que não conhece nem o sol nem a terra, mas apenas um olho, o qual vê um sol, uma mão, a qual sente uma terra; que o mundo pelo qual é circundado não existe a não ser como representação, ou seja, sempre e em todo lugar em relação a outro, àquele que representa, o qual é ele próprio. Se acaso uma verdade pode ser enunciada *a priori* é justamente esta: sendo a expressão daquela forma de toda experiência imaginável e possível, a qual é mais universal que todas as outras formas, mais que tempo, espaço e causalidade; pois todas estas pressupõem justamente aquela. E se alguma de tais formas, que reconhecemos todas como iguais determinações particulares do princípio da razão, tem valor apenas para uma classe especial de representações, a divisão em objeto e sujeito é, ao contrário, forma comum de todas as classes: é a forma única em que qualquer representação, de qualquer espécie, abstrata ou intuitiva, pura ou empírica, é possível e imaginável. Nenhuma verdade é, portanto, mais certa, mais independente de qualquer outra, nenhuma tem menor necessidade de ser provada, do que esta: tudo aquilo que existe para o conhecimento – portanto, este mundo inteiro – é apenas objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui; em uma palavra, representação. Naturalmente isto vale, como para o presente, também para qualquer passado e qualquer futuro, para aquilo que está longíssimo como para aquilo que está próximo: de modo que vale até para o tempo e o espaço, dentro dos quais tudo é distinto. Tudo o que está compreendido e pode ser compreendido no mundo, deve inevitavelmente ter como condição o sujeito, e existe apenas para o sujeito. O mundo é representação.

Esta verdade de modo nenhum é nova. Ela já se encontrava na concepção dos céticos, de onde moveu Descartes. Mas Berkeley foi o primeiro a exprimi-la resolutamente, e adquiriu assim um mérito imortal em relação à filosofia, embora o resto de suas doutrinas não possa se sustentar. O primeiro erro de Kant foi a negligência deste princípio, como será exposto no apêndice. O quão remotamente, ao contrário, tal verdade fundamental fosse reconhecida pelos sábios indianos, aparecendo como base da filosofia Vedanta atribuída a Vyasa, nos atesta W. Jones, em sua última memória *On the philosophy of the Asiatics*; "Asiatic Researches", vol. IV, p. 164: "the fundamental tenet of the Vedanta school consisted not in denting the existence of matter, that is of solidity, impenetrability, and extended figure (to deny which would be lunacy), but in correcting the popular notion of it, and in contending that it has no essence independent of mental perception; that existence and perceptibility are convertible terms".[1] Estas palavras exprimem suficientemente a coexistência da realidade empírica com a idealidade transcendental.

Portanto, apenas do ponto de vista indicado, apenas enquanto é representação, consideramos o mundo neste primeiro livro. Embora esta consideração, malgrado sua verdade, seja unilateral e, portanto, obtida por meio de uma abstração arbitrária, é fato evidente a cada um a partir da íntima relutância que ele experimenta de conceber o mundo apenas como sua pura representação; conceito do qual, por outro lado, ele jamais poderá se subtrair. Mas a unilateralidade desta consideração será integrada no livro seguinte com outra verdade, que não é certamente tão imediata como aquela da qual aqui partimos; e sim tal que a ela se pode ser conduzido apenas pela mais profunda pesquisa, mais difícil abstração, separação do diferente e reunião do idêntico, uma verdade que deve aparecer muito grave e, para cada

[1] "O dogma fundamental da escola Vedanta não consistia em negar a existência da matéria, isto é, da solidez, impenetrabilidade e extensão (o que seria tolo negar), mas em corrigir o conceito vulgar dela: afirmando que a matéria não tem uma existência independente da percepção mental, que existência e perceptibilidade são termos mutuamente conversíveis".

um, caso não como amedrontadora, ao menos merecedora de reflexão: ou seja, esta, que ele justamente pode dizer e deve dizer: "o mundo é minha vontade".

Contudo, por ora, neste primeiro livro, é necessário considerar, sem disso se afastar, o aspecto do mundo do qual partimos, o aspecto da cognoscibilidade e por isso, deixando toda relutância, examinar todos os objetos existentes, compreendendo até nosso corpo (como será melhor explicado logo depois), exclusivamente como representações; e também quais representações definir. De tal modo se faz abstração, unicamente e sempre, a partir da vontade, segundo mais tarde será para aparecer evidente, espero, para todos; como por aquela que sozinha constitui o outro aspecto do mundo: porque como o mundo é de um lado, em tudo e para tudo, representação, assim também, do outro, em tudo e para tudo, é vontade. Uma realidade, ao contrário, que não seja nem esta nem aquela, e sim um objeto em si (como infelizmente se tornou a coisa em si de Kant, degenerando em suas mãos) é uma quimera de sonho, e sua assunção um fogo-fátuo da filosofia.

A. Schopenhauer,
O mundo como vontade e representação.

2 A vida de cada indivíduo é sempre uma tragédia

"A vida de cada indivíduo é um breve sonho [...] da vontade permanente de viver". A vida de cada homem individual "não é mais que uma nova imagem fugitiva, que a vontade traça por brincadeira sobre a folha infinita do espaço e do tempo, deixando-a durar um átimo apenas perceptível diante da imensidão daqueles, e depois cancelando-a, para dar lugar a outras".

É de fato incrível, assim como insignificante e sem sentido, vista de fora, e como opaca e irrefletidamente, vista de dentro, transcorre a vida de quase toda a humanidade. É um lânguido aspirar e sofrer, um cambalear sonhador através das quatro idades da vida até a morte, com o acompanhamento de uma fila de pensamentos triviais. Os homens se parecem com relógios, que recebem corda e andam, sem saber o porquê; e a cada vez que um homem é gerado e dado à luz, o relógio da vida humana de novo recebe corda, para mais uma vez repetir, frase por frase, batida por batida, com variações insignificantes, a mesma música já infinitas vezes tocada. Cada indivíduo, cada vulto humano e cada vida não são mais que um novo breve sonho do infinito espírito natural, da permanente vontade de viver; não são mais que nova imagem fugitiva, que a vontade traça por brincadeira sobre a folha infinita do espaço e do tempo, deixando-a durar um átimo apenas perceptível diante da imensidão daqueles, e depois cancelando-a, para dar lugar a outras. Apesar disso, e aí está o aspecto grave da vida, cada uma de tais imagens fugazes, cada um de tais caprichos insípidos devem ser pagos por toda a vontade de viver, em toda a sua violência, com muitas e profundas dores, e no fim com morte amarga, longamente temida e que finalmente chega. Por este motivo a visão de um cadáver nos deixa subitamente melancólicos.

A vida de cada indivíduo, se a olharmos em seu conjunto, revelando apenas seus traços significativos, na verdade é sempre uma tragédia; mas, examinada em seus particulares, tem a característica da comédia. Com efeito, a agitação e o tormento do dia, a incessante ironia do instante, o querer e o temer da semana, os acidentes desagradáveis de cada momento, em virtude do acaso sempre ocupado em feios repentes, são verdadeiras cenas de comédia. Todavia, os desejos sempre insatisfeitos, a vã aspiração, as esperanças apisoadas sem piedade pelo destino, os erros funestos de toda a vida, com acréscimo da dor e com morte no fim, constituem sempre uma tragédia. Assim, como se o destino tivesse desejado acrescentar a zombaria ao peso de nossa existência, nossa vida deve conter todos os males da tragédia, ao passo que não conseguimos sequer conservar a gravidade de personagens trágicos e, ao contrário, somos inevitavelmente, nos muitos casos particulares da vida, tipos ridículos de comédia.

Todavia, ainda que os grandes e pequenos tormentos preencham cada vida humana, mantendo-a em perene inquietude e movimento, eles não podem cobrir a insuficiência da vida em relação à satisfação do espírito, nem o vazio e a falta de sabor da existência, nem afugentar o tédio, que sempre está pronto para encher cada pausa deixada pela angústia. Daí proveio que o espírito humano, ainda não satisfeito com as angústias, amarguras e ocupações impostas pelo mundo real, cria em acréscimo, na forma de mil variadas superstições, um mundo

imaginário, com o qual se afadiga de todos os modos, com isso dissipando tempo e forças, tão logo o mundo real lhe deixe um repouso que ele não sabe fruir. Este é também muitíssimo freqüente, na origem, o caso daqueles povos cuja doçura do clima e do sol torna cômoda a vida; sobretudo os hindus, e depois os gregos, os romanos e, mais tarde, os italianos, espanhóis e assim por diante. Demônios, deuses e santos o homem cria à sua própria imagem; a eles devem incessantemente ser tributados sacrifícios, preces, adornamento de templos, votos e conseqüentes ofertas, peregrinações, saudações, alfaias de suas imagens etc. Seu culto se cruza em todo lugar com a realidade, ou melhor, obscurece-a: todo acontecimento da vida é tomado então como efeito da ação de tais seres: as relações com eles enchem metade da vida, alimentam diariamente a esperança e se tornam, freqüentemente, pelo fascínio da ilusão, mais interessantes do que as relações com a vida real. São a expressão e o sintoma da dupla necessidade, que impele o homem de um lado à busca de ajuda e apoio, e de outro à ocupação e passatempo: e quando também operam freqüentemente no oposto contra a primeira destas necessidades, fazendo com que, em caso de desventuras e perigos, sejam usados tempo precioso e forças não para deles se defender, mas em vão consumidos em orações e sacrifícios, justamente por isso servem ainda melhor à segunda necessidade, por meio da comunicação fantástica com um sonhado mundo de espíritos. E este é o fruto, de modo nenhum desprezível, de toda superstição.

A. Schopenhauer,
O mundo como vontade e representação.

3 "A base de todo querer é necessidade, carência, ou seja, dor"

A vida oscila entre a dor e o tédio; é a objetivação mais perfeita da vontade de viver; por isso sua essência é "querer e aspirar"; o homem é vontade e necessidades e, portanto, dor. "A própria vida é um mar cheio de escolhos e vórtices, dos quais o homem procura escapar com a máxima prudência e cuidado; embora sabendo, que quando também conseguir, com todo esforço e arte, dele fugir, por causa disso justamente se encosta com cada um de seus passos, e aliás para ele aponta em linha reta o leme, para o total, inevitável e irreparável naufrágio: a morte. Este é o termo último da afadigada viagem, e para ele pior de todos os escolhos, dos quais havia fugido".

Seu [do indivíduo humano] verdadeiro e próprio ser existe apenas no presente, cuja não contida fuga para o passado é um perene passar para a morte, um perene morrer; pois sua vida passada, prescindindo de suas eventuais conseqüências no presente, como também pelo testemunho que dá de sua vontade, a qual se encontra interiormente impressa, já está completamente fechada, morta e reduzida a nada: a razão quer, portanto, que lhe seja indiferente, caso angústias ou alegrias fossem o conteúdo de seu passado. O presente foge sempre de suas mãos, tornando-se passado: o futuro é de fato incerto e sempre curto. É, portanto, sua existência, mesmo que vista apenas sob o aspecto formal, um perene precipitar do presente no passado morto, um perene morrer. Mas agora nós a olhamos também sob o aspecto físico; é claro que, como nosso caminhar nada mais é que um constantemente contido cair, também a vida de nosso corpo é constantemente contido morrer, uma morte sempre postergada: e do mesmo modo, para concluir, a atividade de nosso espírito é um constante afastar o tédio. Cada respiro remove a morte sempre premente, com a qual estamos a combater em todos os minutos, da mesma forma como a combatemos, em intervalos maiores, com cada refeição, cada sono, cada aquecimento, e daí por diante. No fim a morte deve vencer: porque pertencemos a ela já pelo fato de termos nascido, e ela não faz mais que brincar por algum tempo com sua presa, antes de devorá-la. Entrementes, continuamos nossa vida com grande interesse e grande cuidado, até quando possível, como se enche o mais que se pode uma bolha de sabão, embora com a firme certeza de que ela estourará.

Vemos a natureza privada de conhecimento ter por seu íntimo ser um contínuo aspirar, sem meta e sem descanso; bem mais evidente nos aparece esta aspiração ao considerar o animal e o homem. Querer e aspirar é toda a essência deles, de fato semelhante a uma sede inextinguível. Mas a base de todo querer é necessidade, carência, ou seja, dor, à qual o homem está vinculado desde a origem, por natureza. Vindo-lhe, ao contrário, a faltar objetos do desejo, quando este é afastado

por uma demasiadamente fácil satisfação, tremendo vazio e tédio o oprimem, ou seja, sua natureza e seu próprio ser se lhe tornam peso intolerável. Sua vida oscila, portanto, como um pêndulo, para cá e para lá, entre a dor e o tédio que, na realidade, são seus verdadeiros elementos constitutivos. Tal condição deveu-se exprimir particularmente também pelo fato de que, quando o homem pôs no inferno todas as dores e tormentos, para o céu restou disponível apenas o tédio.

Todavia, o permanente aspirar, no qual se constiui a essência de todo fenômeno da vontade, tem nos graus superiores da objetivação seu primeiro e mais geral fundamento, pelo fato de que aí a vontade aparece a si própria como um corpo vivo, com a obrigação férrea de nutri-lo, e aquilo que dá império a esta obrigação é exatamente o fato desse corpo ser nada mais que a própria vontade objetivada de viver. O homem, como a mais completa objetivação da vontade, é, por conseguinte, também o mais necessitado de todos os seres: é em tudo e para tudo um querer, um necessitar tornado concreto, é a concretização de mil necessidades. Com estas ele está sobre a terra, abandonado a si mesmo, incerto de tudo, exceto da própria penúria e das próprias necessidades: a ânsia pela conservação da existência, entre tantas exigências tão graves e que a cada dia se renovam, enche em geral a vida humana inteira. Aí se junta imediatamente o segundo imperioso anseio, o de continuar a espécie. Ao mesmo tempo ameaçam o homem de todo lado os mais variados perigos, para escapar dos quais é preciso vigilância permanente. Com passo precavido, e ansiosamente espiando ao redor, ele vai pelo seu caminho, porque mil acidentes e mil inimigos o insidiam. Assim caminhava nas florestas, e assim caminha na vida civilizada: para ele não existe segurança de saída:

Qualibus in tenebris vitae, quantisque periclis
Degitur hoc aevi, quodcunque est!

Lucrécio, II, 15-16[2]

A vida da maioria não é mais que uma batalha diária pela existência, com a certeza da derrota final. Mas aquilo que os faz continuar nessa tão árdua batalha não é tanto o amor pela vida, mas o medo da morte, o qual, apesar de tudo, encontra-se inevitável no fundo, e pode a cada minuto sobrevir. A própria vida é um mar cheio de escolhos e vórtices, dos quais o homem procura escapar com a máxima prudência e cuidado; embora sabendo, que quando também conseguir, com todo esforço e arte, deles fugir, por causa disso justamente se aproxima com cada um de seus passos e até para eles aponta em linha reta o leme, para o total, inevitável e irreparável naufrágio: a morte. Este é o termo último da afadigada viagem, e para ele pior do que todos os escolhos, dos quais havia fugido.

Todavia, aqui se nos apresenta de repente como muito notável, que de um lado as dores e tormentos da existência possam facilmente acumular-se a tal ponto que a própria morte, na fuga da qual consiste a vida inteira, torna-se desejada, e espontaneamente se lhe corre ao encontro; do outro, que tão logo a miséria e a dor concedem ao homem uma trégua, o tédio torna-se tão próximo que ele, por necessidade, precisa de um passatempo. Aquilo que ocupa e agrava todos os vivos é a fadiga pela existência. Todavia, logo que a existência esteja assegurada, não sabem o que fazer: por isso, o segundo impulso, que os faz se moverem, é o esforço de aliviar-se do peso do ser, de torná-lo insensível, de "matar o tempo", ou seja, de fugir do tédio. Vemos, portanto, que quase todos os homens ao abrigo de necessidades e cuidados, quando, por fim, removem de si todos os outros pesos, acham-se pesados para si mesmos, apesar de terem ganho cada hora que passa, ou seja, exatamente toda subtração feita daquela vida, para cuja conservação o mais possível longa tinham até então empregado todas as forças. E o tédio de modo nenhum é um mal que conta pouco: ele acaba imprimindo um verdadeiro desespero sobre o rosto. Ele faz com que seres, que tão pouco se amam mutuamente, como os homens, apesar de tudo se aproximem avidamente, e torna-se desse modo o princípio da sociabilidade. Também contra ele, assim como contra outras calamidades universais, são tomadas precauções públicas, e até por razão de Estado; porque este mal, não menos que seu extremo oposto, a fome, pode impelir os homens aos maiores desenfreios: *panem et circenses*,[3] deseja o povo. O severo sistema penitenciário de Filadélfia toma como instrumento de punição o simples tédio, por meio da solidão e da inação: e é tão terrível que já levou os presos ao suicídio. Assim como a necessidade é o flagelo perpétuo do povo, também é flagelo o tédio para as classes elevadas. Na vida burguesa isso é representado pelo domingo, assim como a necessidade pelos seis dias de trabalho.

---

[2] "Em que trevas, entre quantos perigos transcorre esta vida, seja ela qual for" (Lucrécio, *De rerum natura*, II, 15-16).

[3] "Pão e circo". Juvenal, X, 81.

Entre o querer e o alcançar transcorre, portanto, toda a vida humana. O desejo é, por sua natureza, dor: o alcance gera logo saciedade: a meta era apenas aparente: a posse dispersa a atração; de nova forma se reapresenta o desejo, a dor; de outro modo, continua a monotonia, o vazio, o tédio, contra os quais temos a batalha igualmente atormentada como a feita contra a necessidade. Quando o desejo e a satisfação se sucedem sem intervalos demasiado breves e demasiado longos, o sofrimento é reduzido, pois ambos produzem, em termos mínimos, e se tem então a vida mais feliz. Contudo, aquilo que fora disso se poderia chamar de parte mais bela, de mais pura alegria da vida, justamente porque nos eleva sobre a existência real e nos transmuta em serenos expectadores dela: ou seja, o puro conhecimento, ao qual todo querer é estranho, o gozo do belo, o genuíno prazer da arte, requerendo atitudes já raras, é dado apenas a pouquíssimos, e também a pouquíssimos apenas como um sonho efêmero. E a mais elevada força intelectual torna justamente estes capazes de bem maiores sofrimentos, maiores do que podem sentir os mais obtusos e, além disso, deixa-os solitários entre seres muito diferentes deles, de modo que até aquela vantagem tem compensação. Mas as alegrias puramente intelectuais são inacessíveis à maior parte dos homens; eles, de fato, são quase incapazes do prazer, que consiste no puro conhecimento. Portanto, se nenhuma coisa quiser chamar sua atenção e ser interessante para eles, deve (e isso é inerente ao próprio valor da palavra) estimular de algum modo a vontade deles, mesmo que apenas para uma remota e também meramente possível relação com ela; a vontade jamais pode, de fato, permanecer fora do jogo, porque o ser deles está muito mais no querer do que no conhecer: ação e reação é o único elemento deles. As manifestações ingênuas desta natureza deles podem ser colhidas também em coisas pequenas e em fatos ordinários como, por exemplo, escrever seu nome nos lugares notáveis que vão visitar, para assim reagir, para agir sobre o lugar, uma vez que o lugar não agiu sobre eles; além disso, não sabem facilmente se contentar de contemplar um animal exótico e raro, mas devem açulá-lo, provocá-lo, brincar com ele, para sentir nada mais que ação e reação. A necessidade de excitação da vontade mostra-se sobretudo na invenção e na prática do jogo cartas, que exprime otimamente o aspecto lamentável da humanidade.

A. Schopenhauer,
O mundo como vontade e representação.

Capítulo décimo primeiro

Sören Kierkegaard: a filosofia existencial do "indivíduo" e a "causa do cristianismo"

• O existencialismo contemporâneo foi proposto, em alguns de seus autores, como uma *Kierkegaard-Renaissance*; e deste modo trouxe em primeiro plano, no cenário da filosofia, o pensamento do filósofo solitário que foi Sören Kierkegaard, que nasceu e cresceu no restrito ambiente cultural da Dinamarca de então.

A Kierkegaard-Renaissance → § I.1

• Kierkegaard (1813-1855) vive a relação com o pai e com a família como uma "cruz"; a sua é uma dolorosa relação religiosa, vivida sob o signo do castigo de Deus. Não desposa Regina Olsen "porque Deus tinha a precedência". Combate a "apologética científica" e a teologia científica "incrédula" que quer provar Deus, porque está convencido de que o cristianismo não é cultura. E ataca Hegel e o bispo Mynster, que reduziam o cristianismo a cultura. "O cristianismo – anota Kierkegaard no *Diário* – aqui não existe mais, mas, para que se possa falar de reavê-lo, era preciso despedaçar o coração de um poeta e este poeta sou eu".

"Deus tinha a precedência" → § I.2; VI; VII

• O de Kierkegaard é um *pensamento essencialmente religioso*; sua filosofia existencial é uma verdadeira e própria *teologia experimental* ou, melhor ainda, uma *autobiografia teológica* que se desdobra em uma imponente literatura: *Aut-Aut* (1843) – é aqui que Kierkegaard descreve o ideal de vida estético, o do sedutor que vive átimo por átimo perdendo-se e dissipando-se no prazer; desse ideal de vida se sai com o salto (portanto *aut-aut* e não *et-et*) que conduz à vida ética – a do honesto pai de família; depois há o salto que leva à existência religiosa –; *Temor e tremor* (1843); *Migalhas de filosofia* (1844); *O conceito de angústia* (1844); *Apostila conclusiva não científica* (1850). De fundamental importância é, depois, o *Diário*, que inicia em 1833, quando Kierkegaard tinha vinte anos, para chegar aos últimos dias de setembro de 1855, dois meses antes da morte. Morte aceita com infinita gratidão pela Providência que lhe havia concedido testemunhar a idéia do cristianismo como "verdade sofredora".

A obra de Kierkegaard é uma autobiografia teológica → § II.1-4; VI; VII

• Contra Hegel, Kierkegaard é mais duro do que Schopenhauer. Hegel é uma figura cômica: é cômica a situação de um espírito sistemático que acredita conseguir dizer tudo e está persuadido de que o incompreensível seja algo de falso e de secundário. A filosofia de Hegel é a mais repugnante de todas as formas de libertinagem. E com toda prontidão Kierkegaard se lança contra o sistema hegeliano e faz isso em nome do indivíduo. Para Kierkegaard, a única alternativa válida ao hegelianismo é constituída pelo indivíduo. Para Hegel o que conta, como na espécie biológica, não é o indivíduo, mas a humanidade. Porém o indivíduo – diz Kierkegaard – conta mais que a espécie: o indivíduo, insubstituível, irredutível, original, é a contestação e a refutação do sistema.

A filosofia de Hegel é "a mais prenhe de todas as formas de libertinagem" → § III.2

Com o "indivíduo" "subsiste ou cai a causa do cristianismo" → § III.3

• O indivíduo, em sua unicidade e irrepetibilidade, não pode ser eliminado por nenhum sistema, não pode ser homologado por nenhum conceito. E eis, então, que o indivíduo põe em xeque todas as formas de imanentismo e de panteísmo com as quais se tenta reabsorver o individual no universal. Deste modo o indivíduo se transforma no baluarte da transcendência: "O indivíduo: com esta categoria – escreve Kierkegaard – subsiste ou cai a causa do cristianismo [...]; o indivíduo é e permanece a âncora que deve frear a confusão panteísta, é e permanece o peso com o qual podemos reprimi-la [...]".

Não se trata de justificar o cristianismo, mas de crer → § IV.1

• A verdade cristã não é, para Kierkegaard, uma verdade a ser demonstrada; mas é muito mais uma verdade a ser testemunhada, "reduplicando" a Revelação na própria vida, "sem se reservar, para o caso de necessidade, um esconderijo para si mesmo e um beijo de Judas para as conseqüências". Kierkegaard contesta a consideração especulativa do cristianismo, ou seja, a tentativa de justificá-lo com a filosofia. *Não se trata de justificar, mas de crer*. E a fé é sempre um salto, tanto para quem é contemporâneo de Cristo como para quem não é.

O cristianismo é a verdade "da parte de Deus" → § IV.2

• O homem deve ter a coragem de colocar-se como indivíduo em relação com Deus: "primeiro em relação com Deus e não primeiro com os outros". E esta relação é constituída por uma infinita diferença abissal entre Deus e o homem. Isso quer dizer – precisa Kierkegaard – que o homem não pode absolutamente nada, que é Deus que dá tudo, que é ele que dá ao homem o crer etc. Esta é a Graça, e aqui se tem o princípio do cristianismo.

Este princípio torna autêntica a existência porque quando alguém se põe diante de Deus para ele não há mais nenhum espaço para as ficções, as máscaras, as ilusões. O cristianismo é a verdade "por parte de Deus" e não "por parte do homem". Por isso os professores e os pastores que, ao invés de satisfazer a eternidade, pretendem satisfazer o tempo – reduzindo o cristianismo a cultura – são "canalhas", velhacos que julgam "mais cômodo adular os contemporâneos".

A angústia caracteriza a condição humana → § V.1-2

• O homem enquanto espírito – o indivíduo –, diversamente do que acontece nas espécies animais, é superior à espécie. O animal tem uma essência, é determinado: a essência, com efeito, é o reino do necessário. Mas o modo de ser do indivíduo é a existência: o homem é aquilo que escolhe ser; a existência não é a realidade ou a necessidade, e sim a *possibilidade*. "A possibilidade – escreve Kierkegaard em *O conceito de angústia* – é a mais importante das categorias"; e quem foi educado por meio da possibilidade compreendeu também seu lado terrível e sabe "que ele não pode pretender da vida absolutamente nada e que o lado terrível, a perdição, a aniquilação habitam com cada homem de porta em porta".

A existência é possibilidade, possibilidade como ameaça do nada, possibilidade, portanto, como angústia. A angústia caracteriza a situação humana. Mas o importante é aprender na escola da angústia, compreender que a *angústia forma*. Ela de fato destrói todas as finitudes descobrindo todas as suas ilusões. É deste modo – anota Kierkegaard – que "Deus, que quer ser amado, desce com o auxílio da inquietação em busca do homem".

• Se a *angústia* é típica do homem em seu relacionamento com o mundo, o *desespero* é próprio do homem em sua relação consigo mesmo. O desespero, escreve

Kierkegaard, é a *doença mortal*: "um eterno morrer sem todavia morrer", "uma autodestruição impotente". O desespero é viver a morte do eu. *O desesperado está mortalmente doente*. E a causa primeira do desespero é vista por Kierkegaard no não querer aceitar-se das mãos de Deus; mas, negar a Deus é aniquilar a si mesmo, e separar-se de Deus equivale a arrancar-se das próprias raízes e afastar-se do "único poço no qual se pode tirar água".

O desesperado é doente terminal
→ § V.3

E a este ponto é evidente que, se a origem do desespero está em não querer aceitar-se das mãos de Deus, a existência autêntica é a disponível ao amor de Deus, a daquele que não crê mais em si mesmo, mas apenas em Deus, que testemunha "a verdade que é da parte de Deus, e que, levado ao mais alto grau de tédio da vida", está pronto a sustentar de modo cristão a prova da vida, maduro para a eternidade.

I. Uma vida que não brincou com o cristianismo

1 A culpa secreta do pai

"Algum dia, não só meus escritos, mas até minha vida e todo o complicado segredo de seu mecanismo serão minuciosamente estudados". Isso foi o que Kierkegaard disse de si mesmo. E a profecia tornou-se verdadeira com o *existencialismo contemporâneo*, que se propôs explicitamente como uma *Kierkegaard-Renaissance,* trazendo novamente ao primeiro plano, no palco da filosofia, o pensamento daquele filósofo solitário que foi Sören Aabye Kierkegaard, nascido e crescido no restrito ambiente cultural da Dinamarca daquele tempo.

Kierkegaard veio ao mundo em 5 de maio de 1813, em Copenhagen. Seu pai, comerciante, desposara em segundas núpcias sua própria doméstica. Ao contrário do primeiro casamento, que fora infértil, o segundo foi fecundo de nada menos que sete filhos. Sören foi o último dos sete filhos, tendo nascido quando o pai já tinha cinqüenta e seis anos e a mãe quarenta e quatro. Por isso, ele se definiu "filho da velhice". Cinco irmãos de Kierkegaard morreram antes dele. Somente Pedro, que depois tornou-se bispo luterano, lhe sobreviveu.

Em sua família, sobretudo no pai, Kierkegaard viu a marca de um *trágico destino misterioso*. Falando de obscura culpa do pai, ele afirma que a revelação dessa culpa constituiu para ele o "grande terremoto" de sua vida. Em 1844, no seu *Diário,* fala de "relação entre pai e filho, na qual o filho descobre involuntariamente tudo o que está por detrás dos bastidores, mas sem ter a coragem de ir até o fundo. O pai é homem estimado, piedoso e austero. Somente uma vez, em estado de embriaguez, escapam-lhe algumas palavras que fazem suspeitar a coisa mais horrenda. O filho não consegue sabê-lo por outra via. E jamais ousa perguntar sobre o assunto ao pai ou a outras pessoas".

Talvez a culpa secreta do pai tenha sido a "maldição" que lançara, quando menino, contra Deus na deserta charneca de Jutland, e que ainda não esquecera com a idade de oitenta e dois anos. Ou então o "pecado com Betsabéia", cometido com a doméstica poucos meses depois da morte da primeira mulher. Seja como for, a revelação improvisa da culpa do pai representaria para Kierkegaard uma como que lâmpada no escuro, que lhe permitiria a compreensão profunda do mistério de sua vida.

A relação de Kierkegaard com o pai e com a família é uma "cruz", uma dolorosa relação religiosa vivida sob a marca do castigo de Deus. É uma relação voltada para algo *culpável* e *pecaminoso*, que a divina onipotência cancelaria como tentativa malograda. E também de natureza religiosa é aquele "espinho na carne" que bloqueou a tentativa de Kierkegaard de se

realizar no *ideal ético* e impediu-o de casar com Regina Olsen ou também de se tornar pastor luterano.

2 Por que Kierkegaard não desposou Regina Olsen

Regina Olsen, filha de alto funcionário, tinha dezoito anos quando, em 1840, com vinte e sete anos, Kierkegaard pediu-a em casamento. No entanto, ele não conseguiu concluir o noivado. "Pedi uma conversa com ela, que ocorreu na tarde de 10 de setembro. Não disse uma palavra sequer para seduzi-la: consentiu [...]. Mas, no dia seguinte, no meu íntimo, vi que me havia enganado. Um penitente como eu, com minha vida *ante acta* e minha melancolia... já devia ser o bastante. Naquele tempo sofri penas indescritíveis [...]. O rompimento definitivo ocorreu cerca de dois meses depois. Ela se desesperou [...]".

Mais tarde, Regina casou-se com certo Schlegel e teve um matrimônio tranqüilo. Mas Kierkegaard não a esqueceu; no fundo, continuou esperando que a oposição do mundo, de que ele era vítima, talvez lhe conferisse "novo valor" aos olhos de Regina.

Além disso, confessa ele, "a lei de toda a minha vida é que ela retorna em todos os pontos decisivos. Como aquele general que comandou pessoalmente os que o fuzilavam, eu também sempre comandei quando devia ser ferido [...]. O pensamento (e isso era amor) era: eu serei teu, ou te será permitido ferir-me tão profundamente, no mais íntimo da minha melancolia e na minha relação com Deus de modo que, ainda que de ti separado, continuarei sendo teu".

Sören Kierkegaard (1813-1855) foi o "poeta cristão" que declarou "ridículo" o sistema hegeliano, e para o qual a existência do indivíduo torna-se autêntica apenas diante da "transcendência" de Deus.

O conteúdo daquele período de noivado, observa Kierkegaard, "no fundo, nada mais foi para mim do que uma seqüela de penosas reflexões de consciência angustiada. Perguntava-me: ousarias noivar, ousarias te casar? Que estranho! Sócrates fala sempre do que havia aprendido com uma mulher. Também eu posso dizer que devo tudo o que tenho de melhor a uma moça; não o aprendi dela, propriamente, mas por causa dela".

Na opinião de Kierkegaard, um *penitente,* alguém que abraçou o ideal cristão da vida, com toda aquela tremenda seriedade que o cristianismo comporta, não pode viver a tranqüila existência de homem casado. Não pode aceitar o compromisso mundano e a gratificante inserção na ordem constituída. Regina não podia tornar-se sua esposa "porque Deus tinha a precedência". E essa também é a razão por que Kierkegaard renunciou a tornar-se pastor.

E sempre nessa convicção de fundo, que a fé relativiza todas as coisas humanas e portanto não pode ser reduzida a cultura, enraíza-se a intensa polêmica que Kierkegaard empreende contra a cristandade de seu tempo. Eis o seu pensamento de fundo: os homens querem "viver tranqüilos e atravessar felizmente o mundo". Esta é a razão pela qual "toda a cristandade é um disfarce, mas o cristianismo de fato não existe". E Kierkegaard se escandaliza diante da realidade, para ele terrível, de que, entre as heresias e os cismas, jamais se encontra a heresia mais sutil e mais cheia de perigos: a heresia que consiste em "brincar de cristianismo".

II. A obra de Kierkegaard, o "poeta cristão", e seus temas de fundo

1 Defesa do "indivíduo"

Escreve Kierkegaard: "Na espécie animal, vale sempre o princípio: o indivíduo é inferior ao gênero. Já no gênero humano prevalece a característica, precisamente porque cada indivíduo é criado à imagem de Deus, de que o indivíduo é mais elevado do que o gênero". E na defesa do indivíduo, uma vez assumido com toda a seriedade que merece o evento fundamental da história que é o cristianismo, se concretiza e se desenvolve toda a obra de Kierkegaard, cujo primeiro trabalho filosófico foi o *Conceito de ironia* (1841), no qual contrapõe o empenho ético da ironia socrática à ironia romântica (que, em nome do eu absoluto, não leva a realidade a sério).

São de 1843 os dois volumes de *Aut-Aut,* dos quais emerge a idéia de que a existência finita do indivíduo existente não se caracteriza pelo *et-et,* isto é, pela superação hegeliana, mas sim pela escolha, isto é, pelo *aut-aut.*

2 O tema da fé

No *Diário de um sedutor* — com o qual termina o primeiro volume de *Aut-Aut* — Kierkegaard delineia o *ideal estético* da vida do sedutor, que vive segundo a segundo, dispersando-se na multiplicidade sem autêntico empenho ético, e dissipando-se no prazer. E dessa forma de vida, que é precisamente o ideal estético, sai-se com um *salto* (eis o *aut-aut),* que leva à *vida ética* e, depois, à *vida da fé.* E, segundo Kierkegaard, é exatamente a vida da fé que constitui a forma verdadeiramente autêntica da existência finita, vista como o encontro do indivíduo com a singularidade de Deus.

Kierkegaard dedica à questão do significado da fé a obra *Temor e tremor* (1843). A fé vai além do próprio ideal ético da vida. O símbolo da fé é Abraão, que, em nome da fé em Deus, levanta o punhal sobre o seu próprio filho. Mas como faz Abraão para estar certo de que era realmente Deus que lhe ordenava matar o filho Isaac? Se

aceitarmos a fé, como Abraão, então a autêntica vida religiosa aparece em todo o seu paradoxo, já que a fé em Deus, que ordena matar o próprio filho, e o princípio moral, que impõe amar o próprio filho, entram em conflito e levam o crente a ser posto diante de uma escolha trágica. A fé é paradoxo e angústia diante de Deus como possibilidade infinita.

3 Os temas da "angústia" e do "desespero"

Ao problema da angústia como modo de ser da existência do indivíduo, Kierkegaard dedica *O conceito da angústia,* que é de 1844. "A angústia é a possibilidade da liberdade; somente essa angústia, através da fé, tem a capacidade de formar absolutamente, enquanto destrói todas as finitudes, descobrindo todas as suas ilusões". A angústia forma "o discípulo da possibilidade" e prepara "o cavaleiro da fé".

Ainda em 1844, Kierkegaard publicou a importante obra *Migalhas filosóficas,* na qual o autor examina a idéia da maiêutica religiosa e analisa o significado da categoria do possível. Entretanto, um ano antes, em 1843, dera à luz *A repetição,* onde, ao ideal estético da vida, é contraposta a reconquista de si, ou seja, a autêntica existência por meio da fé. Os *Estágios no caminho da vida* (1845) também examinam o mesmo tema.

E em *A doença mortal* (1849), explorando os resultados das análises realizadas nas obras anteriores, Kierkegaard contrapõe ao desespero, que é a verdadeira *doença mortal,* a salvação da fé, sustentando que, fora da fé, só existe o desespero.

No último ano de sua vida, como dissemos, Kierkegaard publicou nove fascículos do periódico "O Momento", por meio do qual pretendia restaurar o sentido genuíno do cristianismo. Em forte polêmica com os meios religiosos, Kierkegaard teve o último período de sua vida ainda mais amargurado em virtude de uma série de ataques quase cotidianos de um jornal humorístico, "O corsário".

4 O caráter religioso da obra de Kierkegaard

De fundamental importância é, além disso, o *Diário.* Este ocupa quase cinco mil páginas dos vinte volumes de que se constitui a edição póstuma de suas "Cartas". O *Diário* foi obra que Kierkegaard iniciou em 1833, quando tinha pouco mais de vinte anos, chegando até os últimos dias de setembro de 1855, menos de dois meses antes de sua morte. O *Diário,* como foi justamente notado, revela o espírito e o pensamento de Kierkegaard melhor do que qualquer outro escrito seu.

Com base nesses rápidos acenos à obra de Kierkegaard, não é difícil perceber que seu pensamento é um *pensamento essencialmente religioso:* é a defesa da existência do indivíduo, existência que só se torna autêntica diante da transcendência de Deus. O indivíduo e Deus, e a relação do indivíduo com Deus, eis os temas de fundo da filosofia de Kierkegaard, que, desse modo, se configura como verdadeira *autobiografia teológica.* Como observa Kierkegaard em seu *Diário,* "o cristianismo não existe mais, mas, para que se possa falar em reavê-lo, era preciso despedaçar o coração de um poeta — e esse poeta sou eu".

E o *poeta cristão,* que "não crê em si mesmo, mas somente em Deus", afirma em "O Momento" que morria tranqüilo: a luta acabou e ele se declara infinitamente grato à Providência, que lhe concedeu sofrer para propagar a idéia do cristianismo como "verdade sofredora". A verdade cristã, por meio da escola do sofrimento, o tornara livre: "Humilhado através de tremenda escola, também adquiri a franqueza". Texto 1

III. A descoberta kierkegaardiana da categoria do "Indivíduo"

1 A categoria do "indivíduo"

É com franqueza corajosa que, em nome daquela indedutível realidade que é o *indivíduo,* Kierkegaard ataca a filosofia especulativa, especialmente o sistema hegeliano. Diz ele: "A existência corresponde à realidade singular, ao indivíduo (o que Aristóteles já ensinou): ela permanece de fora, e de qualquer forma não coincide com o conceito [...]. Um homem singular certamente não tem existência conceitual".

Mas a filosofia, reafirma Kierkegaard, pareceu interessada somente nos conceitos; ela não se preocupa com o existente concreto que podemos ser eu e tu, em nossa irrepetível e insubstituível singularidade; ao contrário, a filosofia se preocupa com o homem em geral, com o conceito de homem. A minha ou a tua existência, porém, não é em absoluto um conceito.

Substancialmente, o indivíduo é o ponto que Kierkegaard enfatiza para invalidar as pretensões do sistema. Confessa ele: "Se eu devesse encomendar um epitáfio para meu túmulo, não pediria mais do que 'aquele indivíduo', ainda que, agora, essa categoria não seja compreendida. Mas o será mais tarde. Com essa categoria, 'o indivíduo', quando aqui tudo era sistema em cima de sistema, eu tomei polemicamente o sistema como alvo e, agora, não se fala mais de sistema".

Kierkegaard ligava sua própria importância histórica à categoria de "indivíduo", vinculando-a também ao desmascaramento da mentira contida nos sistemas filosóficos que, precisamente, se interessam pelos conceitos e não pela existência. "Isso ocorre com a maioria dos filósofos em relação a seus sistemas, como se alguém construísse um enorme castelo e depois, por sua própria conta, fosse morar em um celeiro. Eles não vivem pessoalmente em seus enormes edifícios sistemáticos. Essa é e permanece [...] uma acusação decisiva".

■ **O indivíduo.** Mediante a categoria do indivíduo, Kierkegaard ataca o sistema hegeliano; descartando o hegelianismo e o panteísmo, ele consegue pôr a salvo a causa do cristianismo; e dentro do cristianismo o filósofo readquire um valor absoluto. "O 'indivíduo' é a categoria pela qual devem passar – do ponto de vista religioso – o tempo, a história, a humanidade [...]. Com esta categoria o 'indivíduo' quando aqui tudo era sistema sobre sistema, eu tomei como mira o sistema, e agora não se fala mais de sistema [...]. O 'indivíduo': com esta categoria subsiste ou cai a causa do cristianismo".
A existência – diz Kierkegaard – corresponde à realidade singular, ao indivíduo: "um homem singular não tem certamente uma existência conceitual". A filosofia se interessa pelos conceitos, ela não se preocupa com o existente concreto que somos eu, ele, tu, em nossa irrepetível singularidade; a filosofia ocupa-se do conceito de homem, do homem em geral, mas a minha ou a tua existência não é um conceito. E se no mundo animal a espécie é superior ao indivíduo, no mundo humano – justamente por causa do cristianismo – o indivíduo é superior à espécie.
"A lei da existência (que por sua vez é graça) que Cristo instituiu para ser homem é: relaciona-te como indivíduo com Deus". A esta categoria Kierkegaard ligava sua importância de pensamento: "o indivíduo é e permanece a âncora que deve frear a confusão panteísta; é e permanece o peso com o qual podemos reprimi-la". E ainda: "Se eu – confessa Kierkegaard – tivesse de pedir um epitáfio para minha sepultura, pediria apenas: 'aquele indivíduo'. Mesmo que agora esta categoria não seja compreendida, ela o será a seguir".

2 O "fundamento ridículo" do sistema hegeliano

A acusação decisiva é dirigida sobretudo a Hegel, cujo sistema é a encarnação da pretensão de "explicar tudo" e demonstrar a "necessidade" de todo acontecimento. Mas o sistema não consegue engaiolar a existência, revelando-se unicamente contrafação e caricatura do que existe de singular, irrepetível, qualitativo e humano na existência.

Na opinião de Kierkegaard, a figura do filósofo sistemático, em suma, a figura de Hegel, é figura *cômica*. É cômica a situação do "espírito sistemático, que acredita poder dizer tudo e está persuadido de que o incompreensível seja algo falso e secundário". Por isso, diz Kierkegaard, "brandi a brincadeira da ironia [...] contra a horrorosa solenidade dos especuladores".

E, contra Hegel, Kierkegaard mostra-se mais duro do que Schopenhauer. Com efeito, ele chega a dizer que o hegelianismo, "esse brilhante espírito de podridão", é "a mais repugnante de todas as formas de libertinagem". Kierkegaard fala da "pompa murcha do hegelianismo" e de sua "abominável pompa corruptora".

Hegel pretende ver as coisas com os olhos de Deus, de *saber tudo,* mas cai no ridículo, já que seu *sistema se esquece da existência, isto é, do indivíduo.* E essa é a razão pela qual a filosofia sistemática não se apóia tanto em um pressuposto equivocado, mas muito mais em um "fundamento ridículo": presume falar do absoluto e não compreende a existência humana.

3 Centralidade da categoria do "indivíduo"

"O 'indivíduo' é a categoria através da qual devem passar, do ponto de vista religioso, o tempo, a história, a humanidade".

Segundo Kierkegaard, é o indivíduo que constitui a única alternativa válida ao hegelianismo. Para Hegel, o que conta, como na espécie biológica, não é o indivíduo, e sim a humanidade. Mas, para Kierkegaard, o indivíduo conta mais que a espécie: o indivíduo é a contestação e a rejeição do sistema.

E, ao mesmo tempo, também é o indivíduo — original, irredutível, insubstituível — que põe em xeque todas as formas de imanentismo e de panteísmo, com as quais se tenta reduzir, isto é, reabsorver o individual no universal.

Desse modo, o indivíduo torna-se o baluarte da transcendência, como afirma Kierkegaard: " 'O indivíduo': é com essa categoria que se mantém ou cai a causa do cristianismo [...]. O indivíduo é e permanece a âncora que detém a confusão panteísta, é e permanece o peso com o qual se pode comprimi-la [...]. Para cada homem que eu posso atrair sob essa categoria de 'indivíduo', esforço-me por fazê-lo tornar-se cristão; ou melhor, como um não pode fazer isso pelo outro, garanto-lhe que o será".

O "indivíduo" e a "fé", portanto, são correlatos. E, para Kierkegaard, a fé, isto é, "o fato de ser cristão", constitui o dado central da existência. Texto 2

IV. Cristo: irrupção do eterno no tempo

1 A verdade cristã não deve ser demonstrada

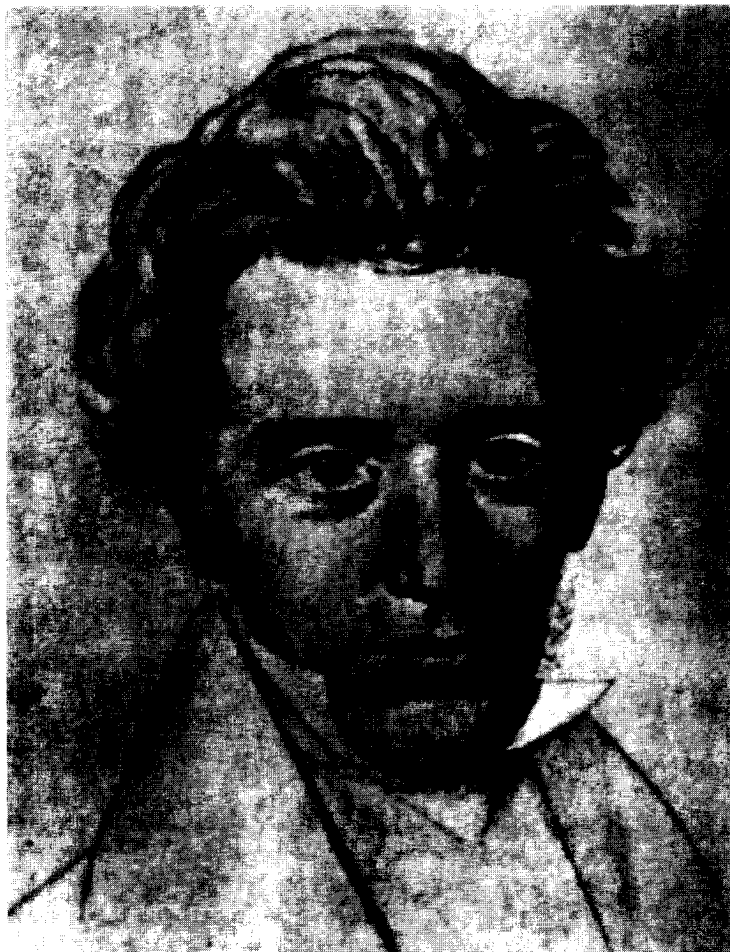
Mas, uma vez assumido que a fé ocupa o centro da existência, logo se vê que "a filosofia e o cristianismo nunca se deixam conciliar. E isso porque, se eu devo manter uma das coisas essenciais do cristianismo, ou seja, a redenção, ela deve necessariamente ser estendida ao homem todo. Ou será que deverei supor suas qualidades morais como defeituosas e seu conhecimento, ao contrário, como intacto? A esse modo eu posso admitir a possibilidade de uma filosofia depois do cristianismo ou depois que o

homem se tornou cristão, mas essa filosofia seria cristã".

Em outros termos, *o crente não pode filosofar como se a Revelação não houvesse ocorrido*. Com Cristo, tivemos a irrupção do eterno no tempo. E, para o "conhecimento cristão", esse é um *fato absoluto*, que, enquanto tal, não precisa ser demonstrado, pela simples razão de que os fatos não existem para serem demonstrados, e sim para serem aceitos ou rejeitados, bem como pelo outro motivo de que, quanto ao absoluto, "não podemos dar razões: no máximo, podemos dar razões de que não existem razões".

Para Kierkegaard, a verdade cristã não é verdade para ser demonstrada; ela é muito mais verdade para ser testemunhada, "reproduzindo" a Revelação na própria vida, "sem reservar, para o caso de necessidade, um esconderijo para si mesmo e um beijo de Judas para as conseqüências".

E essa *reduplicação* implica em testemunho total, porque, no que se refere a Deus, é impossível assumi-lo "até certo ponto", pelo fato de que Deus é a negação de tudo o que é "até certo ponto". O que Kierkegaard contesta é a "consideração especulativa do cristianismo", ou seja, a tentativa de justificá-lo com a filosofia. *Não se trata de justificar, mas de crer*. E, para crer, não é necessário ser contemporâneo de Jesus. A verdade é que ver um homem não é suficiente para fazer-me crer que aquele homem é Deus. É a fé que me faz ver em um fato histórico algo de eterno: e, no que se refere ao eterno, "qualquer época está igualmente próxima". A fé é sempre *salto*, tanto para quem é contemporâneo de Cristo como para quem não é.

Por isso, é compreensível a expressão de Kierkegaard, segundo a qual "a verdade é subjetividade": *ninguém pode se pôr em meu lugar diante de Deus. Deus teve tal mi-*

Sören Kierkegaard em belo retrato a lápis.

sericórdia dos homens a ponto de conceder a graça de querer se pôr em contato com cada indivíduo.

2 O princípio do cristianismo

O homem, portanto, deve ter a coragem de, como indivíduo, pôr-se em relação com Deus: "antes em relação com Deus e não antes 'com os outros' ". E a essência dessa relação é que "há infinita e abissal diferença qualitativa entre Deus e o homem. Isso significa ou se expressa dizendo que o homem não pode absolutamente nada, que é Deus quem dá tudo, que é ele quem possibilita ao homem crer etc. Esta é a graça, e aí temos o princípio do cristianismo".

Mas é precisamente esse princípio que torna *autêntica* a existência, já que, quando nos colocamos *diante de Deus,* não há mais espaço algum para os fingimentos, os disfarces e as ilusões: "Para nadar, é preciso ficar nu; para aspirar à verdade, é preciso ficar nu em sentido muito mais íntimo, é preciso desfazer-se de vestimentas muito mais interiores de pensamentos, de idéias, do egoísmo e de coisas similares, antes de poder ficar nu o quanto é necessário".

Em suma, para Kierkegaard o cristianismo é a verdade "por parte de Deus" e não "por parte do homem". Por isso, "professores" e "pastores" são unicamente *canalhas:* sua função era a de *satisfazer a eternidade,* mas eles pretendem satisfazer o tempo; são "velhacos" que consideram que "é mais cômodo adular os contemporâneos".

Erguendo-se contra eles, Kierkegaard quis posicionar-se ao lado da verdade cristã, mas não para demonstrá-la ou falar inutilmente sobre ela — coisa que, precisamente, fazem os "professores" e os "pastores" — mas, muito mais experienciando-a na própria existência.

Nesse contexto, pode-se compreender então por que, no *Ponto de vista explicativo da minha obra* (1848), Kierkegaard insiste em dizer que "sempre fui e sou escritor religioso". A filosofia existencial de Kierkegaard é verdadeira teologia experimental ou, ainda mais exatamente, uma autobiografia teológica.

V. Possibilidade, angústia e desespero

1 A possibilidade como modo de ser da existência

Como já observamos, a característica do homem enquanto espírito é a de que, diversamente das espécies animais, o indivíduo é superior à espécie. O animal tem uma *essência,* e é, portanto, determinado, já que a essência é o reino do necessário, cujas leis a ciência procura. A existência, ao invés, é o modo de ser do indivíduo. E a existência é o reino da liberdade: o homem é o que escolhe ser, é aquilo que se torna.

Isso quer dizer que o modo de ser da existência não é a realidade ou a necessidade, e sim a *possibilidade.* Mas, escreve Kierkegaard em O *conceito da angústia,* "a possibilidade é a mais pesada das categorias". Com efeito, *na possibilidade, tudo é igualmente possível.* E quem foi realmente educado mediante a possibilidade, compreendeu também seu lado terrível e sabe "que não pode pretender absolutamente nada da vida e que o lado terrível, a perdição, o aniquilamento, mora ao lado do homem, porta a porta [...]".

2 A angústia como puro sentimento do possível

A existência é liberdade, é poder-ser, isto é, possibilidade: possibilidade de não escolher, de ficar paralisado, de escolher e de se perder; possibilidade como "ameaça

■ **Possibilidade.** Com o conceito de indivíduo, o de *possibilidade* é fundamental no pensamento de Kierkegaard. O animal tem uma essência, é determinado por aquilo que é, é máquina guiada pelos instintos; a essência é o reino da necessidade. A existência, ao contrário, é o modo de ser do indivíduo. O homem é aquilo que escolhe ser, a existência é possibilidade, obriga a escolher, implica risco, gera angústia.
"A possibilidade – lemos no *Diário* – é a mais importante de todas as categorias. Freqüentemente se ouve dizer na verdade o contrário, que a possibilidade é tão leve e a realidade, ao contrário, tão pesada. Mas de quem ouvimos tais discursos? De alguns homens miseráveis, que jamais souberam o que seja a possibilidade. Em geral a possibilidade da qual se diz que é tão leve compreende-se como possibilidade de felicidade, de fortuna etc. Mas esta não é, de fato, a possibilidade; esta é uma invenção falaz que os homens, em sua corrupção, embelezam, para ter ao menos um pretexto para se lamentar da vida e da Providência, e para ter uma ocasião de se tornarem importantes aos próprios olhos. Não, na possibilidade tudo é igualmente possível, e quem realmente foi educado mediante a possibilidade, compreendeu tanto o lado terrível quanto o agradável".
Para Kierkegaard, se alguém sai da escola da possibilidade "não pode pretender absolutamente nada" e sabe que o lado terrível, a perdição, a aniquilação, habita com todo homem de porta em porta; e se tirou proveito da angústia que daí segue, "dará à realidade outra explicação; exaltará a realidade e também quando esta pesa gravemente sobre ele, se recordará que ela é muito mais leve do que a possibilidade poderia ser".

do nada". A realidade é que a existência é possibilidade e, portanto, *angústia.* A angústia é o puro sentimento do possível, é o sentido daquilo que pode acontecer e que *pode ser muito mais terrível do que a realidade.* Porque, se alguém sai da escola da possibilidade e "se tirou proveito da experiência da angústia", então "dará à realidade outra explicação; exaltará a realidade e, até quando pesar duramente sobre ele, recordar-se-á de que ela é muito mais leve do que a possibilidade o era".

O possível, afirma Kierkegaard, corresponde perfeitamente ao futuro. Para a liberdade, o possível é o futuro. E, para o tempo, o futuro é o possível. Por isso, angústia e futuro estão conjugados.

A angústia caracteriza a condição humana: quem vive no pecado se angustia pela possibilidade do arrependimento; quem vive, tendo-se libertado do pecado, vive na angústia de nele recair. Mas o importante é compreender que a *angústia forma:* com efeito, ela "destrói todas as finitudes, descobrindo todas as suas ilusões". É desse modo que "Deus, que quer ser amado, desce, com a ajuda da inquietude, à caça do homem".

3 O desespero como doença mortal

Se a angústia é típica do homem em sua relação com o mundo, o *desespero* é próprio do homem em sua relação consigo mesmo. Para Kierkegaard, o desespero é a culpa do homem que não sabe aceitar a si mesmo em sua profundidade. E, para Kierkegaard, o desespero é *doença mortal:* "eterno morrer sem no entanto morrer", "uma autodestruição impotente".

Do ponto de vista cristão, "nem a morte é 'doença mortal', muito menos qualquer sofrimento terreno e temporal, pobreza, doença, miséria, tribulações, adversidades, tormentos, penas espirituais, luto, fadigas". A morte pode ser o fim de uma doença, mas, no sentido cristão, a morte não é o fim. "Se se quisesse falar de uma doença mortal no sentido mais estrito, dever-se-ia tratar de uma doença cujo fim fosse a morte e em que a morte fosse o fim. E aí está precisamente o desespero". *O desesperado está mortalmente doente.*

O desespero, escreve Kierkegaard, é "o viver a morte do eu". Todo homem, portanto, é desesperado. E, talvez mais do que qualquer outro, o seja aquele que não sente em si nenhum desespero. Entretanto, precisa Kierkegaard, todo homem é desespe-

rado, exceto quando, "orientando-se em sua própria direção, querendo ser ele mesmo, o seu eu emerge, através de sua própria transparência, na potência que o colocou".

O desespero brota do não querer se aceitar como estando nas mãos de Deus. Mas, negando Deus, o homem aniquila-se a si mesmo, pois separar-se de Deus equivale a arrancar suas próprias raízes e afastar-se do "único poço do qual pode se obter água".

Todavia, se a raiz do desespero está em não querer se aceitar nas mãos de Deus, então está claro que a autêntica existência é aquela que está disponível para o amor de Deus, a existência daquele que não crê mais em si mesmo, mas somente em Deus. E essa fé em Deus, esse testemunho da "verdade que está do lado de Deus", leva o cristão a "entrar em sério e direto conflito com este mundo" e, ao mesmo tempo, o faz compreender que, do ponto de vista cristão, o "objetivo desta vida é ser levado ao mais alto grau de tédio da vida". E quando se chegou a esse ponto, então passamos de modo cristão pela *prova* da vida e estamos maduros para a eternidade. Textos 3 4

Pintura de C. Zeuthen (1843) que representa Kierkegaard em trabalho em um café (Museu Histórico Nacional de Frederiksborg, Dinamarca).

VI. Kierkegaard: a ciência e o cientificismo

1 Se é Deus que tem a precedência, a ciência tem um limite intransponível

Para Kierkegaard, portanto, "é Deus que tem a precedência". Conseqüentemente, *a ciência deste mundo* não tem muita importância, já que, para o cristão, a existência *autêntica* estabelece-se no plano da fé: como forma de vida, a ciência é existência inautêntica.

Dizer que *as ciências levam a Deus* é uma hipocrisia. O que Kierkegaard combate é a apologética "científica". Ele se revolta contra os que — como homens superiores! — gostariam de "fazer de Deus uma beleza grave, um artista fenomenal que nem todos

estão em condições de compreender". Mas "alto lá! A exigência religiosa e humana é que ninguém, absolutamente ninguém, pode compreender Deus; o mais sábio deve se ater humildemente à 'mesma coisa' que o ingênuo. Aí está a profundidade da ignorância socrática: *'renunciar com toda a força da paixão'* a todo saber curioso, para ser simplesmente ignorantes diante de Deus".

Se o naturalista que quer compreender Deus com a sua ciência é hipócrita, também é verdade que é funesto e perigoso levar tal cientificidade para a esfera do espírito. Existe um abismo infinito entre o homem e Deus. Os problemas éticos e religiosos não se deixam tratar com os métodos das ciências naturais, e não podem ser resolvidos pela observação ao microscópio.

O naturalista que presumir de alguma forma conhecer Deus é hipócrita. O cientista que quer tratar os problemas éticos e religiosos com o método da ciência é perigoso e funesto. As ciências naturais não podem dar mais do que a si próprias — *e não são nem ética nem religião.* O espírito exige certeza moral e esperança que não deve esperar as últimas notícias do correio. Isso, porém, a ciência não pode dar. E quando se fala de ética, então, "é perfeitamente indiferente se os homens acreditam que a terra esteja parada e o sol se mova". De fato, até quando se admite que as ciências naturais têm razão contra várias expressões das Escrituras (sobre a idade do universo, sobre a astronomia etc.), aquilo que "permanece completamente imutado é a ética cristã". Texto 5

Retrato de Sören Kierkegaard realizado a carvão por H. P. Hansen.

VII. Kierkegaard contra a "teologia científica"

1 A teologia não é ciência, mas "sabedoria do espírito"

Desse modo, torna-se evidente a situação cômica (e trágica) em que se encontra a teologia: "A ciência teológica também deseja muito ser ciência, mas também nisso deverá perder a aposta. Se a coisa não fosse tão séria, seria muito cômico pensar a penosa situação da ciência teológica; entretanto, ela o merece, pois isso é a nêmesis de sua cobiça em querer se arvorar como ciência".

Para Kierkegaard, a realidade é que "a teologia é incrédula, carece de franqueza diante de Deus e age de má-fé em relação à Sagrada Escritura. Ela não pode respirar — como teria feito, por exemplo, Lutero — com um decreto do seguinte teor: 'Nosso Senhor pouco se importa com as ciências naturais!'"

É insensato propor uma "teologia científica", da mesma forma como é insensato fazer uma "teologia sistemática (isto é, hegeliana)". Faz-se isso apenas porque se tem medo e não se tem fé.

A pesquisa científica não tem fim, não se conclui nunca. E "se o naturalista não sente esse tormento, significa que ele não é pensador. Esse é o suplício de Tântalo da intelectualidade. O pensador experimenta as penas do inferno enquanto não conseguir experimentar a certeza do espírito: *Hic Rhodus, hic salta.* A esfera da fé está onde se trata que "tu deves crer" (ainda que todo o mundo ardesse em chamas e todos os elementos se fundissem...). Aqui não se deve ficar esperando pelas últimas notícias do correio ou pelas novidades dos navegantes. Essa sabedoria do espírito, a mais humilde de todas, a mais mortificante para a alma vaidosa (porque observar ao microscópio é tão aristocrático!), é a única certeza".

Para concluir, a objeção principal que Kierkegaard esgrima contra as ciências naturais (na realidade, contra o *cientificismo positivista)* é a seguinte: "Não se pode absolutamente pensar que um homem, que tenha refletido sobre si mesmo como espírito, possa ter a idéia de escolher as ciências naturais (com matéria empírica) como tarefa de sua aspiração". Quando se trata de homem de talento, o naturalista tem faro e é engenhoso, *mas não compreende a si mesmo.* Se a ciência torna-se modo de viver, então esse "é o modo mais terrível de viver: o de encantar todo mundo e se extasiar com as descobertas e a genialidade, sem, no entanto, compreender-se a si mesmo".

KIERKEGAARD
A FILOSOFIA EXISTENCIAL

A categoria por meio da qual
devem passar o tempo, a história e a humanidade
é o **indivíduo**,
original, irredutível, insubstituível,
superior a todo o gênero humano

a ESSÊNCIA
é o reino
do NECESSÁRIO,
de que a ciência
procura as leis

a CIÊNCIA
como forma
de vida
é existência
inautêntica:
não compreende
a si própria

Enquanto a *essência* é própria do animal,
ao indivíduo é peculiar a *existência*,
cujo modo de ser é
a POSSIBILIDADE.
Na possibilidade tudo é possível,
ela é a ameaça do nada,
e disso brota

a EXISTÊNCIA
é o reino
da LIBERDADE,
de que se ocupa
a filosofia

a FILOSOFIA
SISTEMÁTICA
se interessa
pelos conceitos,
não
pela existência

a verdadeira
FILOSOFIA
é filosofia
cristã

a condição fundamental da existência humana:
a ANGÚSTIA:
o puro sentimento do possível (isto é, do futuro),
o sentido daquilo que pode acontecer
e que *pode ser muito mais terrível do que a realidade*.
Pela angústia, o homem pode chegar

por meio de *saltos*
(escolhas livres como *aut-aut*)
aos estágios

estético

ético

religioso

ao *desespero*:
DOENÇA MORTAL,
"um eterno morrer sem porém morrer",
que consiste no
não querer aceitar-se das mãos de Deus

a vida da FÉ
é a forma autêntica da existência finita:
é encontro do indivíduo
com a individualidade de Deus:

CRISTO,
irrupção do eterno no tempo,
fato absoluto que não deve ser demonstrado mas testemunhado,
reduplicando a revelação na fé

O princípio do cristianismo é
a GRAÇA:
o homem não pode absolutamente nada
e é Deus quem dá tudo,
inclusive a fé

KIERKEGAARD

1 Estágio estético, estágio ético e estágio religioso

1. O estágio estético

Em relação ao gozo estás em uma atitude de orgulho absolutamente aristocrático. Isto é muito lógico, pois fechaste a partida com toda finitude. Não sabes, todavia, renunciar a ela. Estás satisfeito em relação àqueles que vivem em busca de satisfações, mas aquilo pelo qual estás satisfeito é absolutamente insatisfação. Não te perturba ver todos os esplendores do mundo, porque com o pensamento estás acima deles; caso os oferecessem a ti, dirias como sempre: "Sim, poderei dedicar uma pequena jornada para estas coisas". Não te preocupas por teres te tornado milionário, e se te oferecessem isso, provavelmente responderias: "Sim, seria muito interessante tê-lo sido, e poderia ocupar um pequeno mês assim". Mesmo que te oferecessem o amor da mais bela jovem, responderias: "Sim, poderia viver bem por meio ano". Não quero agora unir-me às críticas que freqüentemente ouço a teu respeito, que és insaciável; prefiro dizer: em certo sentido tens razão; nada do que é finito, de fato, nem mesmo o mundo inteiro pode satisfazer o espírito humano, que sente a necessidade do eterno. Se fosse possível oferecer-te honra e glória, a admiração dos contemporâneos – mesmo se isto é, talvez, o teu ponto fraco – responderias: "Sim, por breve período poderia também ser bom". Porém, tu, para dizer a verdade, não tens tais desejos, e não moverias um passo para satisfazê-los. Se a fama tivesse um significado para ti, deverias reconhecê-la como verdadeira; mas até os dotes espirituais mais elevados te parecem sempre algo de efêmero. Tua luta, por isso, se exprime ainda mais profundamente quando tu, em tua amargura interior contra toda a vida, desejas ser o mais tolo de todos os homens, e de ser contudo admirado e adorado pelos contemporâneos como o mais sábio de todos, pois isso seria um verdadeiro sarcasmo sobre toda a existência, muito mais profundo do que se o superior fosse de fato honrado como tal. Por isso, não aspiras a nada, não desejas nada; a única coisa que poderias desejar é uma varinha mágica que pudesse te dar tudo, e depois a usarias para limpar o cachimbo. É assim que acabaste para a vida e "não tens necessidade de fazer testamento, porque não deixas nada depois de ti".

S. Kierkegaard,
Aut-Aut.

2. O estágio ético

O amor conjugal [...] se retira sempre para o interior e toma corpo no tempo, enquanto, ao contrário, aquilo que se deve representar deve se manifestar para o exterior, e seu tempo deve poder ser reduzido ou eliminado. Tu te convencerás facilmente disso logo que meditares sobre os atributos que é preciso conferir ao amor conjugal: ele é fiel, constante, humilde, paciente, longânime, indulgente, sincero, sóbrio, assíduo, dócil, feliz. Todas estas virtudes têm a característica de estarem dirigidas para o interior do indivíduo, e de ter a determinação do tempo, porque sua verdade não consiste em que existam uma vez, mas em existir sempre, dia por dia; com elas também não se adquire outra coisa, mas se adquirem estas próprias virtudes. Por isso o amor conjugal é ao mesmo tempo divino e, como freqüentemente disseste com ironia, banal e terra-a-terra: o amor conjugal é divino porque é terra-a-terra.

S. Kierkegaard,
Estágios sobre o caminho da vida.

3. O estágio religioso

Não! Ninguém que tenha sido grande no mundo será esquecido; mas cada um foi grande a seu modo, e *ele amou* cada um segundo sua grandeza. Pois, aquele que amou a si mesmo tornou-se grande consigo mesmo. E aquele que amou os outros homens tornou-se grande com sua dedicação. Mas aquele que amou a Deus tornou-se maior de todos. Cada um deve ser lembrado, mas cada um se tornou grande em relação à sua *expectativa*. Um se tornou grande por esperar o possível; outro, por esperar o eterno; mas aquele que esperou o impossível tornou-se o maior de todos. Cada um deve ser lembrado. Mas cada um foi grande em relação à grandeza contra a qual lutou. Pois aquele que *lutou* com o mundo tornou-se grande vencendo o mundo, e aquele que lutou consigo mesmo tornou-se grande vencendo a si mesmo, mas aquele que lutou com Deus tornou-se o maior de todos. Assim se lutou sobre a terra: houve quem venceu a todos

com sua força e houve quem venceu Deus com sua impotência. Houve quem confiava em si mesmo e obteve tudo, e houve quem, seguro de sua força, sacrificou tudo: mas quem creu em Deus foi o maior de todos. Houve quem era grande com sua força, e quem era grande com sua sabedoria, e quem era grande com sua esperança, e quem era grande com seu amor, mas Abraão era o maior de todos, grande com sua força, cuja potência é impotência (1Cor 3,19); grande por sua sabedoria, cujo segredo é tolice; grande por sua esperança, cuja forma é loucura; grande por seu amor, que é ódio de si mesmo.

Graças à fé, Abraão abandonou a terra de seus pais e tornou-se estrangeiro na Terra Prometida (Hb 11,8ss). Deixou para trás uma coisa e tomou consigo uma coisa, deixou sua inteligência terrena e tomou consigo a fé: de outro modo certamente jamais teria partido, se tivesse pensado que isso era uma coisa tão absurda. Graças à fé, ele era um estrangeiro na Terra Prometida: não havia nada que lhe recordasse aquilo que havia amado, mas tudo com sua novidade só tentava sua alma com uma nostalgia melancólica. Apesar disso, ele era o eleito de Deus em que Deus havia posto sua complacência! Sem dúvida, se tivesse sido um deslocado, rejeitado pela graça divina, então teria entendido melhor a situação que agora era como uma zombaria sobre ele e sobre sua fé. Houve no mundo também quem viveu exilado da terra dos pais, que ele amava. Ele não foi esquecido, nem seu lamento quando, com melancolia, procurou e encontrou aquilo que havia perdido. De Abraão não existe nenhuma lamentação. É humano lamentar-se, é humano chorar com quem chora; mas é maior o crer, mais feliz o contemplar aquele que crê.

Graças à fé, Abraão obteve a promessa de que em sua semente todas as gerações da terra seriam abençoadas (Gl 3,8). O tempo passava, havia a possibilidade, Abraão creu. Houve no mundo quem também tinha uma expectativa. O tempo passava, o entardecer incumbia, ele não foi tão miserável de esquecer sua promessa, e por isso não deve ser também esquecido. Então ele sofreu, mas a dor não o desiludiu como o fizera a vida; mas fez por ele tudo aquilo que pôde, na doçura da dor ele obteve sua expectativa enganada. É humano sofrer, é humano sofrer com quem sofre, mas é maior o crer, maior felicidade é observar aquele que crê.

S. Kierkegaard,
Temor e tremor.

2 O indivíduo

> *"Com esta categoria 'o indivíduo', quando aqui tudo era sistema sobre sistema, eu tomei polemicamente em mira o sistema, e agora não se fala mais de sistema". O indivíduo não tem uma existência conceitual. E é girando sobre "o indivíduo" que Kierkegaard desmonta o sistema hegeliano, e repropõe a causa do cristianismo.*

"O indivíduo" é a categoria pela qual devem passar – do ponto de vista religioso – o tempo, a história, a humanidade. E aquele que não cedeu e caiu nas Termópilas não estava assim assegurado como eu nesta passagem: "o indivíduo". Ele devia, com efeito, impedir as hordas de atravessarem aquela passagem: se tivessem penetrado teria perdido. Minha tarefa é, ao menos à primeira vista, muito mais fácil; me expõe muito menos ao perigo de ser pisado, pois é a de humilde servidor que busca, se possível, ajudar as multidões a atravessar esta passagem do "indivíduo", através da qual, porém, note-se bem, ninguém até a eternidade penetra sem se tornar "o indivíduo". Se eu tivesse de pedir um epitáfio para minha sepultura, só pediria: "aquele indivíduo", mesmo que agora esta categoria não seja entendida. Ela o será depois. Com esta categoria "o indivíduo", quando aqui tudo era sistema sobre sistema, eu tomei polemicamente em mira o sistema, e agora não se fala mais de sistema. A esta categoria encontra-se ligada absolutamente minha possível importância histórica. Meus escritos serão talvez logo esquecidos, como os de muitos outros. Mas se esta categoria era justa, se esta categoria estava em seu lugar, se eu aqui atingi o alvo, se compreendi bem que esta era minha tarefa, em nada alegre, cômoda e encorajadora, se me for concedido isto, mesmo a preço de inenarráveis sofrimentos interiores, mesmo a preço de indizíveis sacrifícios exteriores, então eu permaneço e meus escritos comigo.

"O indivíduo": com esta categoria está ou cai a causa do cristianismo, depois que o desenvolvimento do mundo atingiu o estágio atual de reflexão. Virão os que saberão de qualquer outro modo aplicar dialeticamente esta categoria (eles também não tiveram a fadiga de encontrá-la): mas "o indivíduo" é e permanece a âncora que deve frear a confusão panteísta, é e permanece o peso com que se pode comprimi-la; porém, aqueles que trabalham com esta categoria devem ser sempre tanto mais

dialéticos quanto maior é a confusão. Para todo homem que eu possa atrair sob esta categoria do "indivíduo", empenho-me de fazê-lo tornar-se cristão; ou melhor, assim como alguém não pode fazer isso pelo outro, lhe garanto que o será.

S. Kierkegaard,
Diário.

3 A existência como possibilidade

A possibilidade é o modo de ser da existência. A existência, portanto, é incerteza e risco. E "quem foi realmente educado mediante a possibilidade, compreendeu tanto o lado terrível como o agradável".

A possibilidade é a mais pesada de todas as categorias. Verdadeiramente ouve-se dizer freqüentemente o contrário, que a possibilidade é tão leve e a realidade, ao contrário, tão pesada. Mas de quem ouvimos tais discursos? De alguns homens miseráveis, que jamais souberam o que seja a possibilidade, e tendo demonstrado a realidade que estes não são bons para nada e que não serão jamais bons para nada, refizeram para si, a custo de mentiras, uma possibilidade que foi tão bela, tão fascinante; na base desta possibilidade está muito mais um pouco de presunção juvenil da qual seria melhor envergonhar-se. Em geral a possibilidade da qual se diz que é tão leve, entende-se como possibilidade de felicidade, de fortuna etc. Mas esta não é de fato a possibilidade; esta é uma invenção falaz que os homens, em sua corrupção, enfeitam para ter ao menos um pretexto para se lamentar da vida e da Providência, e para ter uma ocasião de se tornarem importantes a seus próprios olhos. Não, na possibilidade tudo é igualmente possível, e quem foi realmente educado mediante a possibilidade compreendeu tanto o lado terrível como o agradável. Se alguém sai da Escola da possibilidade, sabendo, melhor que uma criança sabe seu ABC, que ele da vida não pode pretender absolutamente nada e que o lado terrível, a perdição, a aniquilação, habitam com cada homem porta a porta, e se tirou proveito da experiência que a angústia, da qual ele se angustiava, o assaltou no momento seguinte, então dará à realidade outra explicação; exaltará a realidade e, mesmo quando esta pesa gravemente sobre ele, se lembrará de que ela é muito mais leve do que o teria sido a possibilidade. É apenas deste modo que a possibilidade pode formar; porque a finitude e as condições finitas em que é designado ao indivíduo seu lugar, sejam elas pequenas e comuns ou de grandeza histórica, formam apenas em um modo finito; sempre se pode enganá-las, sempre delas tirar outra coisa, sempre comercializar, sempre desfrutar de algum modo, sempre se manter um pouco fora delas, sempre evitar delas aprender algum princípio de valor absoluto.

S. Kierkegaard,
O conceito da angústia.

4 A escola da angústia

"A angústia é a possibilidade da liberdade; apenas esta angústia tem, mediante a fé, a capacidade de formar absolutamente, enquanto destrói todas as finitudes, descobrindo todas as suas ilusões".

Em uma fábula de Grimm conta-se de um jovem que andou em busca de aventuras para aprender a sentir a angústia. Deixemos de lado aquele aventureiro sem perguntar de que modo ele pelo caminho pudesse embater-se no terrível. Eu queria dizer, porém, que isto – ou seja, aprender a sentir a angústia – é uma aventura por meio da qual cada homem deve passar, para que não caia em perdição, ou por nunca ter estado em angústia ou por ter-se imerso nela; quem, ao contrário, aprendeu a sentir a angústia do modo justo, aprendeu a coisa mais elevada.

Se o homem fosse um animal ou um anjo, não poderia angustiar-se. Uma vez que ele é uma síntese, pode angustiar-se, e quanto mais profunda for a angústia, maior será o homem; não a angústia, como os homens em geral a entendem, isto é, a angústia que se refere ao exterior, aquilo que está fora do homem, mas a angústia que ele próprio produz. Apenas neste sentido é preciso compreender o relato do Evangelho quando se diz que Cristo se angustiou até a morte (Mateus 26,38), como também quando ele diz a Judas: "Aquilo que tens a fazer, faze-o logo" (João 13,27). Nem a terrível expressão de Cristo que pôs em angústia o próprio Lutero quando pregava sobre ela: "Deus meu, Deus

meu, por que me abandonaste?" (Mateus 27,46), sequer estas palavras exprimem tão fortemente o sofrimento; com efeito, com a última indica-se um estado em que Cristo se encontra; a primeira, ao contrário, indica a relação com um estado que não existe.

A angústia é a possibilidade da liberdade; apenas esta angústia tem, mediante a fé, a capacidade de formar absolutamente, enquanto destrói todas as finitudes, descobrindo todas as suas ilusões. E nenhum grande inquisidor tem preparadas torturas tão terríveis como a angústia; nenhum espião sabe atacar com tanta astúcia a pessoa suspeita, exatamente no momento em que ela está mais fraca, nem sabe preparar tão bem os laços para enredá-la como a angústia; nenhum juiz, por mais sutil que seja, sabe examinar tão a fundo o acusado como a angústia que jamais o deixa escapar, nem no divertimento, nem no ruído, nem sob o trabalho, nem de dia, nem de noite.

Aquele que é formado pela angústia é formado mediante possibilidade; e apenas quem é formado pela possibilidade é formado segundo sua infinidade. [...] Para aprender assim, o indivíduo deve ter de novo a possibilidade em si e formar por si aquilo a partir do qual deve aprender; mesmo se este, no momento, não reconheça de fato ter sido formado por ele, mas tolherá absolutamente todo seu poder.

Todavia, para que um indivíduo seja formado tão absoluta e infinitamente por meio da possibilidade, ele deve ser sincero diante da possibilidade e deve ter a fé. Por fé entendo aqui aquilo que Hegel uma vez, de seu modo, determina muito justamente: a certeza interior que antecipa o infinito. Se as descobertas da possibilidade são tratadas com sinceridade, a possibilidade descobrirá todas as coisas finitas, idealizando-as, porém, na forma da infinidade, e abaterá na angústia o indivíduo até que ele, de sua parte, não as vença na antecipação da fé.

S. Kierkegaard,
O conceito da angústia.

5 A única certeza é a ético-religiosa

Ciência e fé: há – segundo Kierkegaard – hipocrisia nos naturalistas, que sustentam que "as ciências levam a Deus". Esta é simplesmente uma impertinência: o naturalista quer fazer de Deus "uma beleza altiva, um artista fenomenal que nem todos estão em grau de compreender". Mas eis a indignada tomada de posição de Kierkegaard: "Alto lá! Não, a exigência religiosa e humana é que ninguém, absolutamente ninguém, pode compreender Deus; o mais sábio deve deter-se humildemente na 'mesma coisa' que o ingênuo".

A maior parte das publicações que hoje pululam sob o nome de ciência (especialmente as ciências naturais) não é de modo nenhum ciência, mas curiosidade. "Toda a ruína virá no fim das ciências naturais". Muitos admiradores ("un sot trouve toujours un plus sot qui l'admire") crêem que quando a pesquisa é documentada pelo microscópio tenha-se sem nenhuma dúvida a seriedade científica. Oh, a tola superstição do microscópio, ou melhor, a observação microscópica torna a curiosidade ainda mais cômica! Que um homem em perfeita boa-fé e ao mesmo tempo com profundidade diga: "Eu não posso ver apenas com meus olhos como se cria a consciência", é óbvio. Mas que um homem se ponha no microscópio, pasmo de ver e descobrir, sem ver nada: isto é cômico e é particularmente ridículo, embora isso deva ser a seriedade. Considerar a descoberta do microscópio como um pequeno passatempo, uma pequena perda de tempo, tudo bem; mas considerá-la como coisa séria é idiotice. Também a arte da estampa é quase um achado satírico: com efeito, meu Deus, isso não mostrou suficientemente como são poucos os que têm verdadeiramente alguma coisa para comunicar? Assim, esta enorme descoberta favoreceu a difusão de todas as tagarelices que de outra forma teriam morrido ao nascer.

Se Deus se pusesse a vaguear com um bastão na mão, verias como o buscariam, principalmente tais observadores tão empertigados com seus microscópios! Com seu bastão Deus expulsaria toda hipocrisia deles e dos naturalistas. A hipocrisia consiste de fato em dizer que as ciências levam a Deus. Sim, em um modo "superior", mas é justamente esta a impertinência. Podemos facilmente nos persuadir de que um naturalista é um hipócrita. Pois, se alguém lhe quisesse dizer que todo homem, depois de tudo, tem bastante de sua consciência e do pequeno catecismo de Lutero, o naturalista torceria o nariz. Ele quer – como homem superior! – fazer de Deus uma beleza altiva, um artista fenomenal que nem todos estão em grau de compreender. Alto lá! Não, a exigência religiosa e humana é que ninguém, absolutamente

ninguém, pode compreender Deus; o mais sábio deve deter-se humildemente na "mesma coisa" que o ingênuo. Aqui está a profundidade da ignorância socrática: "*renunciar com toda a força da paixão*" a todo saber curioso, para ser simplesmente ignorantes em relação a Deus; renunciar a esta aparência (que seria em todo caso sempre uma diferença de homem para homem) de poder apetrechar observações com o microscópio. Goethe, ao contrário, que não era um espírito religioso, apegou-se vilmente a este saber que teria a partir da criação de diferenças. [...]

Deste modo, a fisiologia se difunde em descrições do reino vegetal e animal, mostra analogias sobre analogias, as quais, todavia, não seriam mais que analogias, enquanto a vida do homem desde o início, desde o primeiro germe, é qualitativamente diversa do reino vegetal e animal. Mas para que servem, então, todas as analogias e especialmente todo o enorme aparato de analogias da observação microscópica?

Ó tremenda sofística que se difunde microscopicamente e telescopicamente em volumes in-fólio! E, todavia, por último, do ponto de vista qualitativo, não oferece nada, absolutamente nada, mas priva com a fraude o homem ingênuo da simples, profunda e apaixonada admiração e maravilha que dá impulso à ética.

"A única certeza é a ético-religiosa". Ela diz: "Crê, tu deves crer". E se alguém quisesse me perguntar se o crer me faz sempre dançar sobre rosas, eu lhe responderia: "Não, mas existe a feliz e indescritível certeza de que tudo é bom e que Deus é amor". Ou sou eu o culpado de que as coisas vão mal: mas também então Deus é, todavia, amor. Ou a coisa pode sair bem: e se verá que o mal teve sua importância, mas ainda Deus é amor. Digamos ainda, para zombar de um sentimentalismo histérico: talvez tudo não *dependa de não ter ido aos pés*? Sabemos também caçoar dessa seriedade microscópica que não vale um centavo!

E, por fim, quando se consideram as coisas no meio da realidade e do devir, o que sabe no fundo o fisiólogo, o que sabe o médico? É muito fácil para a reflexão (portanto, no meio da fantasia, onde tudo está em repouso) explicar que alma e corpo não são princípios contrários, mas uma única idéia em desenvolvimento, e que por isso a relação entre eles é um *Ineinander*. Mas, na situação da realidade, por onde se deve começar? Deve o paciente tomar antes as gotas, ou deve antes crer? Oh, tu, sátira magistral, tantas vezes repetida, de um médico quando parece que no fim não sabe de que coisa se trata! Mas o ético diz: "Crê, tu deves crer!". Apenas o homem ético pode falar com entusiasmo; o médico não crê nem nos remédios nem na fé. Entusiasta, o homem ético diz: "Em certo sentido toda a medicina é uma brincadeira, é o passatempo de salvar por alguns anos a vida de um homem. Não é que eu esteja brincando, a seriedade é ter uma morte feliz!"

S. Kierkegaard,
Diário.

QUINTA PARTE

A FILOSOFIA NA FRANÇA E NA ITÁLIA NA ERA DA RESTAURAÇÃO

"A liberdade é república; e república é pluralidade, ou seja, federação".

Carlo Cattaneo

"Empregar a força externa para obrigar alguém a uma crença religiosa, embora verdadeira, é um absurdo lógico, e é uma clara lesão de direito".

Antônio Rosmini

"Entre o Maistre e eu corre esta grande diferença: ele faz do papa um instrumento de barbárie e de servidão, e eu me esforço para dele fazer um instrumento de liberdade e de cultura".

Vincenzo Gioberti

Capítulo décimo segundo

A filosofia na França na era da Restauração entre "ideólogos", "espiritualistas" e "tradicionalistas"

I. Os ideólogos

• Entre o século XVIII e o século XIX a França passa da revolução para o império e do império para a restauração. Em relação aos problemas emergentes deste mais que agitado período histórico, a filosofia toma duas direções:
a) os *ideólogos* – liberais em política e contrários, portanto, a Napoleão – cuja reflexão filosófica tenta avançar no caminho do Iluminismo;
b) os *tradicionalistas* que sustentarão, ao contrário, a volta à tradição e se colocarão em defesa do *status quo* tanto na política como no âmbito religioso.

Entre inovação e tradição → § 1

• Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy (1754-1836) cunhou o termo "ideologia" para indicar a "análise das sensações". Amigo de Jefferson, contrário à política autoritária de Napoleão, autor dos *Elementos de ideologia* (aparecidos em várias partes em 1801, 1803, 1805, 1815), Destutt de Tracy é um liberal em política, sustentador do divórcio consensual e fautor de uma educação centrada sobre o estudo das ciências naturais, também porque estas ensinam a aprender dos próprios erros.

Destutt de Tracy: um liberal contrário a Napoleão → § 2-3

• Outro prestigioso "ideólogo" é o médico Pierre-Jean Georges Cabanis (1757-1808), cuja obra principal é constituída pelas *Relações entre o físico e o moral do homem* (1802). Contrário à psicologia como estudo da alma, ele reduz a vida consciente ao funcionamento do sistema cerebral: o cérebro é o "órgão do pensamento e da vontade". Escreve Cabanis: "O cérebro digere de alguma forma as impressões e produz organicamente a sanção do pensamento". Em 1806, na *Carta ao Senhor Fauriel sobre as causas primeiras,* Cabanis admite a alma imortal, a necessidade de um ente supremo e o finalismo do universo.

Cabanis: o cérebro, "órgão do pensamento e da vontade" → § 4

1 As duas linhas filosóficas que caracterizaram a passagem do século XVIII para o século XIX na França

A passagem entre o século XVIII e o século XIX na França marca a transição da época da revolução para a época do império e, depois, para a época da restauração. Pois bem, no *tumultuado ocorrer* desses acontecimentos, o pensamento filosófico toma caminhos profundamente divergentes:

a) por um lado temos os *ideólogos*, que, liberais em política e, portanto, adversários da política autoritária de Napoleão, procuram levar adiante a bandeira do Iluminismo;

b) do outro lado, porém, ainda sob a influência do romantismo, há quem, como os *tradicionalistas*, sustenta a corrupção intrínseca da "razão individual" e, em nome de uma "razão comum" revelada originariamente, propõe o retorno à tradição e a legitimidade do poder absoluto. É nesse clima que, depois do parêntese iluminista, ressurge com força a tradicional tendência filosófica francesa ao *espiritualismo,* que, nesse momento, encontra em Victor Cousin e Maine de Biran seus representantes mais ilustres.

2 Conceitos essenciais dos ideólogos

Mas, vejamos antes de mais nada os ideólogos. Foi Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy (1754-1836) quem cunhou o termo *ideologia* para indicar a "análise das sensações e das idéias". Nas pegadas de Condillac (mas criticando-o em vários pontos, como, por exemplo, no que se refere à sua crença na existência da alma), os ideólogos procurarão aprofundar a questão cognoscitiva, corrigindo aqueles que, em sua opinião, eram os defeitos do sensismo e relacionando, com o médico Pierre Cabanis (1757-1808), o problema do conhecimento com a questão da fisiologia cerebral.

Como já observamos, os ideólogos — que eram juristas, administradores, cientistas atentos à questão geral da teoria do conhecimento, homens de negócios etc. —, referindo-se à filosofia iluminista, posicionavam-se como adversários do autoritarismo da política napoleônica.

Em nome da "razão iluminista", haviam combatido a violência de Robespierre e do terror, mas não se sentiram tampouco em condições de engolir a restauração napoleônica. E a reação de Napoleão contra eles não se fez esperar muito: em 1803, Napoleão fechou o Conselho da Instrução Pública e a Academia das Ciências Morais, que tinham muitos ideólogos entre seus membros. E, depreciativamente, os rotulou de "doutrinários", isto é, como falastrões privados de contato com a realidade efetiva e carentes de qualquer sentido prático.

3 Destutt de Tracy

Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy é autor dos *Elementos de ideologia* (que apareceram divididos em várias partes, entre 1801 e 1815: *Ideologia,* 1801; *Gramática geral,* 1803; *Lógica,* 1805; *Tratado sobre a vontade,* 1815). Amigo de Jefferson, Destutt de Tracy, precisamente por iniciativa de seu amigo, publicou nos Estados Unidos, por causa da oposição napoleônica, um *Comentário ao "Espírito das leis" de Montesquieu.* Aparecendo em inglês em 1811, o livro só foi publicado em francês em 1819. Para Destutt de Tracy, "idéia" significa "fato psíquico", isto é, "modificação de nossa faculdade de sentir, de nossa consciência". E sendo precisamente "análise das sensações e das idéias", a ideologia é "uma filosofia primeira". A ideologia, afirma Destutt de Tracy, tem a função de "descrever nossas faculdades intelectuais, seus principais fenômenos e suas várias circunstâncias mais relevantes".

No que se refere à concepção política, Destutt de Tracy é liberal, contrário a Bonaparte.

Além disso, defendia o divórcio consensual. Na questão da educação, criticava tanto os programas de ensino centrados na religião como os centrados na matemática. Em sua opinião, formativo é o estudo das ciências naturais, porque ensina a aprender com os próprios erros.

4 Cabanis

Outro prestigioso representante dos ideólogos foi o médico Pierre-Jean-Georges Cabanis (1757-1808), cuja obra principal é constituída pelas *Relações entre o físico e o moral do homem* (1802). Nesse trabalho ele combate a concepção tradicional, que via a psicologia como parte daquela filosofia que teria por objetivo o estudo da alma e de suas faculdades. E delineia traços fundamentais daquela disciplina que, mais tarde, denominar-se-á psicofisiologia.

Cabanis pretende delinear verdadeira imagem do homem: ele *reduz* toda a vida consciente à fisiologia, ao funcionamento do sistema cerebral, sistema que é "órgão do

pensamento e da vontade". E, analogamente ao funcionamento dos outros órgãos, que, como o estômago e o fígado, produzem e filtram os sucos gástricos e a bílis, escreve Cabanis: "O cérebro digere de algum modo as impressões e produz organicamente a secreção do pensamento".

A essa concepção mecanicista, mas antidualista (e, portanto, anticartesiana), se opõe a *Carta ao senhor Fauriel sobre as causas primeiras*, que Cabanis publicou em 1806, na qual admite a alma como substância, sua imortalidade, a necessidade de um ente supremo inteligente e o finalismo do mundo.

II. O espiritualismo de Maine de Biran

• Em direção contrária à filosofia dos ideólogos está a concepção espiritualista de François Pierre Maine de Biran (1766-1824).

Autor, entre outros escritos, dos *Novos ensaios de antropologia e da ciência do homem interior* (1823-1824), Maine de Biran concebe a filosofia como *reflexão sobre a própria vida íntima*. E esta reflexão o leva imediatamente a compreender que Condillac errou em não distinguir entre *sensação* e *consciência*, isto é, entre sentir e sentir que sente. A consciência é "o sentimento idêntico que temos continuamente e sempre de nossa existência particular e de nosso eu". Um eu que permanece idêntico na variação das sensações e dos fenômenos externos e internos; um eu ou consciência que se revela como *causa* ou *força* que move o corpo e que se chama *vontade*. A vida da consciência é atividade e liberdade. E na consciência, na alma, está presente Deus: "a consciência pode ser considerada como uma espécie [...] de revelação de Deus".

Maine de Biran contra Condillac, que não soube distinguir entre sensação e consciência → § 1-2

1 A consciência como sentimento de existência individual

O pensador que desvia a atenção, que os ideólogos haviam direcionado para o mundo interior do homem, para a concepção decididamente espiritualista é Marie-François-Pierre Maine de Biran (1766-1824).

Embora tendo exercido diversos cargos públicos, tanto durante a revolução como sob o império e também mais tarde, no período da Restauração, Maine de Biran dedicou-se intensamente à filosofia, e é autor de numerosos escritos.

Editou: *A influência do hábito sobre a faculdade de pensar* (1802), *Exame das lições de filosofia de Laromiguière* (1817), *A exposição da doutrina filosófica de Leibniz* (1819).

Postumamente (em parte, organizados por Cousin), apareceram o *Ensaio sobre os fundamentos da psicologia e sobre as relações com o estudo da natureza* (escrito em 1812), *Exame crítico da filosofia de Bonald* (1818) e *Novos ensaios de antropologia ou da ciência do homem interior* (1823-1824).

E pelo seu *Diário íntimo* (1814-1824), é possível seguir todo o desenvolvimento de seu pensamento.

A primeira coisa que se deve dizer da filosofia de Maine de Biran é que ela é contínua *reflexão sobre sua própria vida íntima*. E, ao entrar em seu próprio íntimo, Biran logo capta o que lhe parece o erro fundamental de Condillac. Condillac não distinguiu entre sensação e consciência, isto é, entre sentir e sentir que sente. Escreve Biran: "Desde criança, recordo-me que ficava maravilhado ao sentir que existia".

Esse é precisamente o primeiro dado indubitável que nos é revelado pela reflexão interior: sem aquele sentimento de existência individual que chamamos de *consciência* não há conhecimento, afirma Biran. E não há conhecimento se não admitimos "um sujeito permanente que conhece". Mas o que é essa *consciência* que ilumina a vida mental, que ordena e coordena as sensações? Ela é "o sentimento idêntico que temos continuamente e sempre de nossa existência particular ou de nosso *eu*". Em suma, é o *eu* "que tem o sentido íntimo de sua existência individual, una, idêntica, e que permanece sempre a mesma, ao passo que todas as modificações que ocorrem variam sem cessar e todos os fenômenos externos e internos, sensações, representações e imagens passam e se sucedem em fluxo contínuo".

2 A consciência como força agente e vontade

E a consciência não se revela como a *res cogitans* da tradição cartesiana; ela se revela imediatamente como *causa* ou *força*. É essa força que move o corpo e que se chama *vontade*. O eu *é* essa força agente.

Como Destutt de Tracy, também para Maine de Biran o fato primitivo revelado pelo "sentido íntimo" é a vontade ou esforço: se o indivíduo não se movesse, não haveria conhecimento, "se não houvesse nada a resistir-lhe, (o indivíduo) não conheceria nada". Conseqüentemente, à forma cartesiana *Cogito, ergo sum* Biran opõe a seguinte fórmula: "Eu ajo, eu quero [...], logo, eu sou minha causa e, portanto, eu sou, existo realmente em virtude de causa ou força". Mas, para combater a ameaça contínua do hábito, o esforço (o *effort*) criativo da inteligência deve voltar continuamente ao assalto.

Deus está presente na alma assim como esta se encontra no corpo, pelo fato de que "a consciência pode ser considerada como uma espécie [...] de revelação divina". A palavra de Deus se expressa "na própria voz da consciência".

A filosofia de Maine de Biran representa um ponto central daquele espiritualismo francês que antes dele, por exemplo, se expressava nas obras de Montaigne, Descartes ou Pascal, e que, depois de Biran, conheceria as finezas e os resultados das análises de Bergson.

Maine de Biran em uma gravura de Duvivier.

III. Victor Cousin e o espiritualismo eclético

• Victor Cousin (1792-1867), professor na Sorbonne, historiador da filosofia, editor das obras de Descartes e dos inéditos de Maine de Biran, autor de um *Curso de história da filosofia moderna* (1815-1820), teve ocasião de conhecer pessoalmente, durante suas viagens à Alemanha, Jacobi, Schelling, Goethe e Hegel. E como Hegel foi o filósofo do Estado prussiano, Cousin – representante de um *espiritualismo eclético* – foi o filósofo da monarquia de Luís Filipe.

O espiritualismo é uma defesa das "boas causas" → *§ 1*

O método empregado por Cousin, em suas pesquisas filosóficas, é o da observação interior. E o resultado dessas pesquisas é um espiritualismo que justifica as "boas causas" religiosas e políticas. O espiritualismo, com efeito, "é o apoio do direito, rejeita igualmente a demagogia e a tirania; ensina a todos os homens a respeitar-se e a amar-se e leva pouco a pouco as sociedades humanas à verdadeira república, este sonho de todas as almas generosas, que na Europa, em nossos dias, apenas a monarquia constitucional pode realizar".

1 O caminho da observação interior

Com sua *Carta ao senhor Fauriel,* o ideólogo Cabanis expressou-se em favor da existência e imortalidade da alma, situando-se assim na trilha do espiritualismo que, como já observamos, apresentara representantes ilustres na França, como Pascal, e que, no século XX, Bergson aprofundaria com argumentações muito engenhosas e fineza de análise. O afastamento em relação ao sensismo de Condillac e o reaparecimento da *consciência,* não somente como lugar privilegiado de investigação e fonte de verdades certas, mas também como princípio ativo e autônomo, emergem com clareza em um grupo de pensadores franceses, os *Ecléticos,* que encontram em Victor Cousin seu representante mais destacado.

Victor Cousin (1792-1867) foi aluno de Laromiguière, professor na Escola Normal e na Sorbonne, foi historiador de filosofia (publicou pesquisas sobre Aristóteles, Pascal, a filosofia antiga e a filosofia medieval), tradutor de Platão e Proclo, organizador das obras de Descartes e dos inéditos de Maine de Biran. Cousin teve oportunidade de conhecer pessoalmente Jacobi, Schelling, Goethe e Hegel durante suas viagens à Alemanha. Foi precisamente por influência de Hegel que escreveu seu *Curso de história da filosofia moderna* (1815-1820), publicado em cinco volumes em 1841.

Assim como Hegel foi o filósofo do Estado prussiano, do mesmo modo Cousin foi o filósofo oficial da monarquia de Luís Filipe. Foram diversos os cargos públicos que ele exerceu (conselheiro de Estado, reitor da Universidade e também ministro da Educação), e sua influência sobre o pensamento filosófico francês do século XIX foi notável.

O método que Cousin adota em suas pesquisas filosóficas é o da observação interior da consciência para evidenciar as indubitáveis verdades que ela atesta. O resultado da filosofia de Cousin é a justificação das "boas causas" religiosas e políticas, justamente com o espiritualismo.

O espiritualismo — que nasceu com Sócrates e Platão e que o Evangelho difundiu pelo mundo — aparece para Cousin como uma filosofia "sólida e, ao mesmo tempo, generosa". Com efeito, o espiritualismo "ensina a espiritualidade da alma, a liberdade e a responsabilidade das ações humanas, as obrigações morais, a virtude desinteressada, a dignidade da justiça, a beleza da caridade". Além disso, o espiritualismo ensina também que "além dos limites deste mundo há um Deus", que cria a humanidade, que lhe confia um fim nobre, e que "não a abandonará

no curso do misterioso desenvolvimento do seu destino".

Mas não é só isso, pois o espiritualismo é a filosofia que "sustenta o sentimento religioso" e que "favorece a verdadeira arte [...] e a grande literatura". Em suma, a filosofia espiritualista é "a aliada natural de todas as boas causas". E, entre essas *boas causas,* Cousin vê também o fato de que ela "é o apoio do direito, rejeita igualmente a demagogia e a tirania, ensina todos os homens a se respeitarem e a se amarem, e leva pouco a pouco as sociedades humanas à verdadeira república, esse sonho de todas as almas generosas, que na Europa, em nossos dias, somente a monarquia constitucional pode realizar".

Victor Cousin (1792-1867) foi uma figura proeminente do espiritualismo eclético na filosofia francesa da era da Restauração.

IV. Os tradicionalistas

• A época da Restauração encontra seus intérpretes em tradicionalistas como Louis de Bonald (1754-1840) e Joseph de Maistre (1753-1821). O primeiro é autor da *Teoria do poder político e religioso na sociedade civil* (1796) e de uma *Legislação primitiva* (1802); o segundo publica em 1819 *O papa*, enquanto *Os saraus de Petersburg* aparece póstuma, em 1821.

L. de Bonald e J. de Maistre: o papa e o soberano são instrumentos da Providência → § 2-3

• Existe para Louis de Bonald (1754-1840) uma razão universal que deve se opor à razão individual defendida pelos iluministas: ela se manifesta na linguagem, que é um dom feito na origem por Deus ao homem, e que transmitido de geração em geração conserva a verdade inata que Deus pôs na mente de todos os homens. E de Deus deriva, segundo de Bonald, a soberania do Estado e a legitimidade de quem o representa.

• A polêmica "antigalicana" e a reação "ultramontanista" atingem seu ápice na obra de Joseph de Maistre (1753-1821). Apaixonadamente contrário ao individualismo iluminista, de Maistre divisa na Revolução Francesa a obra do demônio, e considera o mundo moderno – isto é, a revolução, o terror, Napoleão etc. – como clara conseqüência da rejeição da teocracia medieval e da monarquia, que encontra seu fundamento no direito divino. Para de Maistre o papa e o soberano são instrumentos da Providência.

1 Características essenciais dos tradicionalistas

A época da restauração pós-napoleônica se expressa, no campo da cultura, com toda uma série de pensadores — *literatos* de um lado e *filósofos* do outro — que, contrários às *pretensões* da razão iluminista, tornam própria a instância da volta à *tradição* religiosa e política do período pré-revolucionário.

Estes pensadores são justamente os tradicionalistas. Eles tiram seus princípios inspiradores da *revalorização* que o romantismo fizera das tradições, do espírito dos povos, do valor fundante da religião e do sentimento.

Contra a razão iluminista, os tradicionalistas vêem na religião o único fundamento da sociedade; na política, os tradicionalistas propugnam a volta ao princípio de autoridade e ao da legitimidade. Encontramo-nos, portanto, diante não de um movimento que procura, a partir de perspectivas contemporâneas, compreender e reler o passado; encontramo-nos, ao contrário, diante de um movimento que, rejeitando o presente, volta ao passado como modelo de vida.

Foi Madame Germaine Necker de Staël (1766-1817) que introduziu na França, por meio de sua obra *Sobre a Alemanha* (1813), os grandes temas do romantismo. Outro escritor que defendeu posições análogas foi René de Chateaubriand (1768-1848), o conhecido autor de O *gênio do cristianismo* (1802). Mas os representantes mais visíveis do tradicionalismo filosófico-político foram Louis de Bonald (1754-1840), Joseph de Maistre (1753-1821) e Robert de Lamennais (1782-1854).

2 Louis de Bonald

Louis de Bonald é autor da *Teoria do poder político e religioso na sociedade civil* (1796) e de uma *Legislação primitiva* (1802). Conforme de Bonald, Deus teria dado ao homem, desde a criação, uma *linguagem primitiva* que, transmitida de geração em geração, conserva a originária revelação divina e as verdades inatas que Deus pôs na mente de todos os homens. Há,

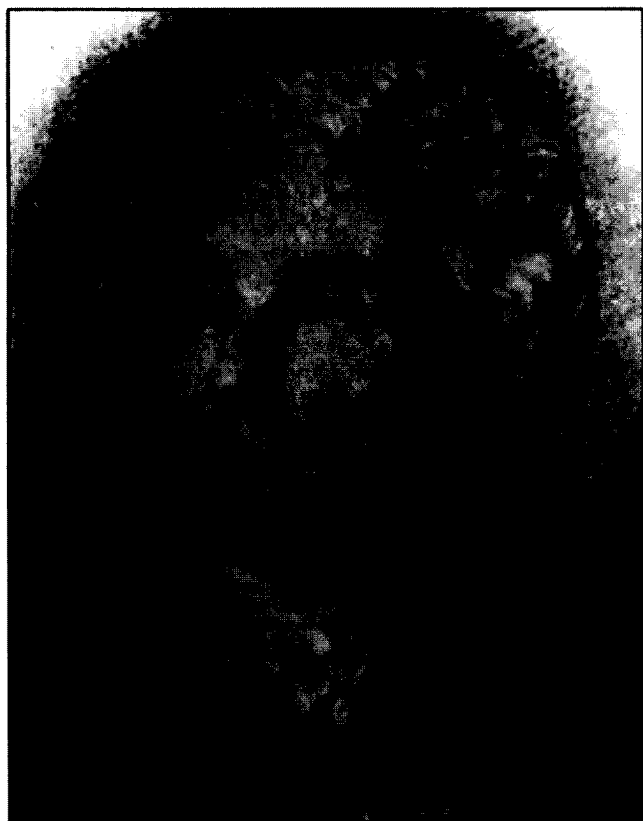
portanto, uma revelação natural de Deus a todos os homens.

E é de Deus que deriva a soberania do Estado e a legitimidade de quem o representa. E se o homem dos iluministas tinha direitos individuais a promover e a fazer valer, para de Bonald o homem tem antes deveres a executar, tanto em relação à autoridade política quanto em relação à religiosa. O homem — segundo de Bonald — existe apenas para a sociedade e a sociedade o forma tão-somente para si mesma. Texto 1

3 Joseph de Maistre

Autor de uma obra intitulada *O papa* (1819) e de *Os saraus de Petersburg* (trabalho que apareceu postumamente em 1821), o saboiano Joseph de Maistre é o representante mais decisivo na polêmica "antigalicana". Com ele a reação "ultramontanista" atinge o ponto mais alto.

Ele contraria o individualismo e o espírito abstrato do Iluminismo, vê na Revolução a obra atroz do demônio, e considera todas as "diabólicas estranhezas" do mundo moderno (a revolução, o terror, Napoleão etc.) como conseqüência inequívoca da rejeição da teocracia medieval e da monarquia que se fundamenta sobre o direito divino.

Não a razão individualista do Iluminismo, mas as verdades eternas da religião, que Deus desde a origem revelou ao homem, deveriam ser o fundamento da vida e da história. Todavia, com o pecado original, o homem assinou sua condenação à ignorância. Daí a necessidade para ele de aceitar e submeter-se às instituições como a Igreja e o Estado, ou melhor, às autoridades que, como o papa e o soberano, representam as verdades e são instrumentos da Providência. Texto 2

Joseph de Maistre em uma gravura tirada de um retrato a lápis, de Vogel van Vogelstein.

Louis de Bonald

1 O catolicismo, princípio da sociedade civil e de conservação social

> *"A Igreja católica não tem apenas um princípio de conservação, mas também um princípio de aperfeiçoamento".*

As leis religiosas das sociedades diversas da católica não são conseqüências *necessárias* das leis fundamentais, nem relações *necessárias*, derivadas da natureza dos seres; elas não são, por isso, sociedades constituídas. Se não são sociedades constituídas, sua *vontade* geral de existir não pode exercer-se por meio de um poder geral, nem este pode agir por meio de uma *força* geral. Uma *vontade* sem *força* não é uma *vontade*, mas um *desejo*: o que quer dizer que estas sociedades não podem existir, mas gostariam de existir; quer dizer que elas têm um princípio de inquietação que mais não é que uma tendência para existir ou constituir-se.

Portanto, elas não existirão ou, se existem por um pouco, não existirão a não ser dependendo de alguma outra sociedade e terão fora delas, em outra sociedade, a causa de sua existência. Serão, portanto, dependentes de outra sociedade; mas, se são dependentes, serão também fracas e chegarão ao momento final de sua existência com uma progressiva deterioração.

Se a sociedade católica é constituída, sua vontade geral de conservação realizar-se-á por meio de um *poder* geral conservador, e este agirá por meio de uma força geral conservadora. Portanto, ela terá em si o princípio de sua existência e os meios de sua conservação; ela será, portanto, independente; ela será, portanto, forte; ela, portanto, se conservará. Ela, portanto, se elevará progressivamente à perfeição. A prova destas afirmações está nos fatos e em fatos incontestáveis.

Nos dezoito séculos de vida da Igreja cristã formaram-se em seu seio infinitas seitas, e todos estes ramos separados secaram, enquanto a árvore permaneceu sempre verde; as tempestades apenas a fortaleceram e as podas a revigoraram. Os ramos, atualmente separados, secarão por sua vez; e, sem que se tenha notado seu desaparecimento, chegará o tempo em que eles não existirão mais. A Igreja católica não tem apenas um princípio de conservação, mas tem também um princípio de aperfeiçoamento. Apesar das desordens tão reprovadas em seus ministros e tão estranhamente exageradas pelo ódio, ouso sustentar – em base a fatos conhecidos por toda a Europa – que a Igreja da França deu nesta perseguição, a mais perigosa entre as que a religião teve de sofrer, provas de fé, de coragem e de paciência que não se encontram, no mesmo grau de *unanimidade*, em nenhuma época da história da Igreja. E não são apenas os ministros da religião, força pública conservadora da sociedade religiosa, os que se devotaram em sua defesa; também nas outras ordens do Estado, e até no povo, pôde-se observar um apego à fé católica do qual não houve exemplo em nenhum tempo e em nenhum lugar. Sem remontar até os tempos do arianismo, do donatismo, do maniqueísmo etc., compare-se a Alemanha do tempo de Lutero ou a Inglaterra de Henrique VIII e de seus sucessores com a França da revolução atual, e ficar-se-á convencido de que a religião inspira um apego tanto mais vivo quanto mais é conhecida e que, se em todo tempo foge das almas fracas e dos corações corrompidos, mais ela avança em idade, permitam-me esta expressão, mais profundamente ela lança suas raízes na sociedade. E não se diga que a Revolução francesa foi uma revolução puramente política; seria mais verdadeiro dizer que foi puramente religiosa, ou ao menos que naqueles que secretamente a dirigiram, e sem que aqueles que a moviam soubessem, há mais fanatismo de opiniões religiosas do que ambição de *poder* político. [...]

Disse antes que as sociedades religiosas não constituídas tinham um princípio interior de dependência e de deterioração que as conduzia infalivelmente à destruição; e salientei este mesmo princípio de degeneração nas sociedades políticas não constituídas. O cristianismo que apenas prescrevia humildade para o *espírito*, desinteresse para o *coração*, mortificação para os *sentidos*, não provocou nenhuma desordem no Império, e este era um louvor que os próprios pagãos lhe atribuíam. Difundiu-se apenas pela força de seu princípio interior, *semelhante ao grão de mostarda que se desenvolve ou à massa que fermenta*; mas a Reforma, que permitia o orgulho ao *espírito*, o interesse ao *coração*, os prazeres aos *sentidos*, porque autorizava as inspirações particulares, o saque das propriedades religiosas e o divórcio, pôs a Europa sob ferro e fogo. Guerras de trinta anos, devastações inauditas foram os brinque-

dos de seu berço; a França, a Alemanha, a Inglaterra, os Países baixos, a Suíça, a Boêmia, a Polônia, onde se introduzira, tornaram-se presa dos horrores das discórdias civis; a Espanha, a Itália, Portugal, onde ela não havia podido penetrar, permaneceram tranqüilos. São fatos incontestáveis, e não me digam que os Reformados não foram sempre os agressores, porque é evidente que a seita que se autopromove é necessariamente agressiva, ainda que seus fautores não sejam necessariamente sempre e em todo lugar os primeiros a atacar. A Reforma foi a causa das desordens ocorridas, porque é a causa das presentes; e a guerra atual, considerando bem, nada mais é que o efeito do fanatismo das opiniões que nasceram no seio da Reforma e que derivam *necessariamente* de seus princípios. Não apenas a Reforma foi e é ainda causa de desordens, mas deve sê-lo; ela o será sempre *necessariamente* e apesar de seus próprios partidários, porque da sociedade religiosa pode-se dizer aquilo que se disse da sociedade política: "Se o legislador, enganando-se em seu objeto, estabelece um princípio diferente daquele que nasce da natureza das *coisas*, a sociedade não deixará de ser agitada até quando tal princípio seja destruído ou mudado, e até quando a natureza invencível não tenha retomado seu domínio".

L. de Bonald,
Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile demontrée par le raisonnement et par l'histoire.

JOSEPH DE MAISTRE

2 O papado criou e salvou a Europa

> *"Toda soberania, cuja fronte não tenha sido tocada pelo dedo eficaz do sumo pontífice, permanecerá sempre inferior às outras, tanto na duração de seus reinos quanto no caráter de sua dignidade e na forma de seu governo".*

A consciência iluminada e a boa-fé não podem ter mais dúvidas: é o cristianismo que formou a monarquia européia, uma maravilha demasiadamente pouco admirada. Contudo, sem o papa não há verdadeiro cristianismo; sem o papa a instituição divina perde sua potência, seu caráter divino e sua força de conversão; sem o papa é apenas um sistema, uma crença humana, incapaz de entrar nos corações e de modificá-los para tornar o homem suscetível de um mais alto grau de ciência, de moral e de civilização. Toda soberania, cuja fronte não tenha sido tocada pelo dedo eficaz do sumo pontífice, permanecerá sempre inferior às outras, tanto na duração de seus reinos quanto no caráter de sua dignidade e na forma de seu governo. Toda nação, ainda que cristã, que não tenha sentido de maneira adequada a ação constitutiva do papado, permanecerá da mesma forma eternamente inferior às outras, embora sendo em tudo o resto igual, e toda nação separada depois de ter recebido a impressão do sigilo universal sentirá que lhe falta alguma coisa e será reconduzida, cedo ou tarde, pela razão ou pela desventura. Para todo povo há uma ligação misteriosa, mas visível, entre a duração dos reinos e a perfeição do princípio religioso. [...] Os erros dos papas, infinitamente exagerados ou apresentados de modo inadequado, e que, em todo caso, resultaram ser em geral vantajosos para os homens, são por outro lado apenas a impureza humana, inevitável em toda mistura temporal; e quando se examinou bem tudo e se pesou tudo com a balança da filosofia mais fria e imparcial, permanece demonstrado que *os papas foram os mestres, os tutores, os salvadores e os verdadeiros gênios constitutivos da Europa.*

Para o restante, como todo governo imaginável tem seus próprios defeitos, também o regime sacerdotal – de modo nenhum nego isso – tem os seus na ordem política; mas sobre este ponto proponho ao bom senso europeu duas reflexões que são, assim sempre me pareceu, de grande peso. A primeira reflexão é que este governo não deve de fato ser julgado em si mesmo, mas em sua relação com o mundo católico. Se for necessário, como é evidente, para manter o conjunto e a unidade, para fazer – seja-me concedida a expressão – circular o mesmo sangue nas mais distantes veias de um corpo imenso, então todas as imperfeições que resultariam desta espécie de teocracia romana na ordem política não devem mais ser consideradas a não ser como a umidade que é, por exemplo, produzida por uma máquina a vapor no edifício que a abriga.

A segunda reflexão é que o governo dos papas é uma monarquia semelhante a todas as outras, se a considerarmos simplesmente como *governo de um só*. Ora, quais males não

resultam também da monarquia melhor constituída? Todos os livros de moral estão cheios de sarcasmos contra as cortes e os cortesãos. Não se poupam sem dúvida as invectivas contra a duplicidade, a perfídia, a corrupção dos cortesãos; e Voltaire não pensava certamente nos papas quando exclamava com tanta eloqüência decorosa:

> Lume do céu, que vais tão profundo,
> Mas aos mais vazios tiranos abandonaste o mundo!

Todavia, quando se esgotaram todos os gêneros de crítica e se lançaram, como é justo, no outro prato da balança todas as vantagens da monarquia, qual é, finalmente, o resultado último? *A monarquia é o melhor, o mais durável dos governos, e é o mais natural para o homem.* Julguemos do mesmo modo a corte romana. É uma monarquia, a única forma de governo possível para reger a Igreja católica; e, seja qual for a superioridade desta monarquia sobre as outras, é impossível que as paixões humanas não se agitem ao redor de um centro qualquer de poder e não se deixem as provas de sua ação, o que de fato não impede que o governo do papa seja a mais doce, a mais pacífica e a mais moral de todas as monarquias, assim como os males bem maiores da monarquia secular não lhe impedem de ser o melhor dos governos.

J. de Maistre,
O papa.

A filosofia italiana na época da Restauração. Empenho social, milícia e revolução em Romagnosi, Cattaneo e Ferrari

I. A "filosofia civil" de Gian Domenico Romagnosi

• A filosofia italiana dos primeiros decênios do século XIX acerta contas com a cultura do Iluminismo, com o sensismo de Condillac e o pensamento dos ideólogos. E se Romagnosi, Cattaneo e Ferrari elaborarão seus pensamentos na esteira do Iluminismo (e Ferrari também do positivismo), filósofos como Galluppi, Rosmini e Gioberti se colocarão em posição hostil em relação ao Iluminismo, propondo uma volta à tradição metafísico-espiritualista.

• Gian Domenico Romagnosi (1761-1835), antes professor de direito em Parma e Pavia, depois – após a queda de Napoleão – perseguido pelos austríacos, dirigiu suas pesquisas sobre questões de metodologia e sobre problemas ético-políticos. Seu livro *O que é a mente sã?* é de 1827, e sua outra obra *Sobre a índole e sobre os fatores da civilização* remonta a 1832.

O método empírico na base de uma "filosofia civil" → § 1

• A intenção de fundo de Romagnosi é a de construir uma "filosofia civil" consistente, em grau de dar-nos uma *moral*, um *direito* e uma *política* com sólidos fundamentos. Para tal fim, dando as costas às quimeras dos filósofos "visionários", ele percorre o caminho do *método empírico*; método que não se identifica com o sensismo de Condillac, enquanto o conhecimento não é de fato um caos de sensações: a mente humana procede, na opinião de Romagnosi, da síntese para a análise, da hipótese para os controles analíticos, empíricos. No processo cognoscitivo a mente humana é ativa e, propondo "sentidos lógicos", elabora e coordena os dados sensíveis.

A civilização dos homens não é um evento necessário: "a decadência pode ocorrer em qualquer estágio" → § 2

• A aplicação do método empírico ao "homem de fato", isto é, ao *homem social*, leva Romagnosi a estudar a história dos homens em seus produtos culturais; e do estudo dos produtos da mente humana aparece a realidade da "civilização", na qual o homem "vai efetuando as condições de uma culta e satisfatória convivência". Romagnosi, muito consciente da distinção entre *fatos* e *valores*, não acreditava de fato em uma lei incessante de progresso: "a decadência pode ocorrer em qualquer estágio, como a história testemunha".

1 A mente humana procede da síntese para a análise

Também na Itália, em contextos históricos e políticos diferentes do francês, a filosofia das primeiras décadas do século XIX, de um ou de outro modo, acerta as contas com a cultura do Iluminismo, o sensismo de Condillac e o pensamento dos ideólogos.

Enquanto, de um lado, pensadores como Romagnosi, Cattaneo e Ferrari pro-

curavam prosseguir na linha do Iluminismo (e Ferrari inclusive na linha do positivismo), do outro lado, filósofos como Galluppi, Rosmini e Gioberti mostravam-se seriamente avessos ao pensamento iluminista e sensista, propondo o retorno à tradição espiritualista e à filosofia metafísica, embora trilhando caminhos diversos.

Como poderemos constatar nas páginas seguintes, deve-se notar que tanto o pensamento de Romagnosi, Cattaneo e Ferrari, como também a filosofia e as atividades de Rosmini e, sobretudo, de Gioberti, entrelaçam-se com os acontecimentos sociais e políticos da Restauração italiana.

Além dos filósofos citados, cujo pensamento exporemos neste capítulo, devemos ao menos mencionar os nomes de José Mazzini (1805-1872, cujo pensamento e atividades são expostos nos textos de história), Vicente Cuoco (1770-1823), Francisco Soave (1743-1806), Melquior Gioia (1767-1829).

Passemos, porém, à tratação dos pensadores mais significativos, começando por Gian Domenico Romagnosi.

Gian Domenico Romagnosi nasceu em Salsomaggiore, em 1761, e morreu em Milão, em 1835. Estudou no Colégio Alberoni de Piacenza e, depois de passar alguns anos em Trento, ensinou direito nas universidades de Parma e de Pavia. Depois da queda de Napoleão e do retorno dos austríacos, foi por eles perseguido; implicado no processo Pellico-Maroncelli, foi aprisionado. Saindo da prisão, passou seus últimos anos de vida em meio a dificuldades econômicas (entre outras coisas, foi-lhe proibido até dar aulas particulares, depois de ter sido afastado do ensino público).

Os interesses filosóficos de Romagnosi seguem duas direções solidamente inter-relacionadas: a metodológica e a ético-política. Seus escritos fundamentais são: *O que é a mente sadia?* (1827); *Pontos de vista fundamentais sobre a arte lógica* (1832); *Gênese do direito penal* (1791); *Introdução ao direito público universal* (1805); *Sobre a índole e os fatores da civilização* (1832). Colaborou ativamente com o "Conciliador", a "Biblioteca Italiana" e os "Anais Universais de Estatística".

A intenção de fundo de Romagnosi foi a de construir uma "filosofia civil" consistente. Com efeito, disciplinas como a *moral*, o *direito* e a *política* precisam de fundamentos sólidos, isto é, necessitam de leis comprovadas da natureza humana, assim como "a agricultura e a mecânica baseiam-se nas leis da natureza física".

Todavia, para encontrar as leis da natureza humana, devemos deixar de nos comportar como "visionários" e de correr atrás das quimeras dos filósofos. O que precisamos, muito mais, é ser "experimentais indutivos", ou seja, trabalhar usando o método empírico. Em *O que é a mente sadia?*, Romagnosi escreve: "Vale mais um opúsculo que me explique como nasce em nós a crença, como age a analogia, como se gera a compaixão etc., do que todos os tratados dos categoremas de Aristóteles, toda a filosofia crítica de Kant e todo o teorismo de certos filósofos dos dias de hoje".

É preciso, portanto, usar o método empírico. Mas, para Romagnosi, o método empírico não equivale ao sensismo (por exemplo, de Condillac). Antes de mais nada, usar o método empírico não significa perder-se no caos das sensações, já que a mente humana procede da síntese à análise: de sínteses que expressam a compreensão de "totalidade" a análises que, dessas totalidades, diferenciem depois as "particularidades".

Em essência, formulam-se hipóteses que depois se procura controlar através da análise. Disso se pode ver, em segundo lugar, que o conhecimento não é mera passividade, que o conhecimento não se reduz a sensações.

Em suma, no processo cognoscitivo, existe a participação ativa do sujeito que, propondo "sentidos lógicos", elabora e coordena os dados sensíveis. As sensações não são conhecimentos, e sim instrumentos de conhecimento. E "a mente sadia nada é mais que a faculdade de aprender, qualificar e confirmar nossas idéias, de modo que, adequadas à nossa compreensão, elas nos ponham em condições de agir com efeito conhecido de antemão, como a maioria dos homens costuma fazer".

2 A "filosofia civil" como conhecimento do "homem social"

Pois bem, equipado com essas concepções metodológicas, Romagnosi estabelece os alicerces para a construção de sua "filosofia civil", cujo objetivo é o de conhecer o "homem de fato", ou seja, o *homem social*. E esse *homem social de fato* pode ser conhecido investigando-se "o conjunto do desenvolvimento do pensamento humano, isto é, a cultura intelectual dos povos".

Em suma, o homem não alcança o conhecimento discorrendo em abstrato sobre esta ou aquela sua faculdade espiritual, mas muito mais analisando sua história e a história de seus produtos culturais: é pelo produto que conhecemos o produtor, já que não se conhece o homem de fato "nem com as visões platônicas, nem com as qüididades peripatéticas, nem com as nuanças transcendentais, nem com os minuciosos experimentos acadêmicos".

Do estudo sobre o homem de fato emerge a realidade da "civilização", que é "aquele modo de ser da vida de um Estado pelo qual ele vai concretizando as condições de convivência culta e satisfatória".

Entretanto, consciente da distinção entre fatos e valores, entre "leis de fato", que descrevem o estado de civilização de um povo, e "leis de dever", que dizem como a civilização humana deve desenvolver-se, Romagnosi estava cônscio do fato de que não existe lei irrefreável de progresso e que "a decadência pode acontecer em qualquer estágio, como atesta a história".

Gian Domenico Romagnosi (1761-1835), fautor de uma "filosofia civil" concreta, fundada sobre o "método empírico".

II. A filosofia e o federalismo em Carlos Cattaneo

• Discípulo de Romagnosi, Carlos Cattaneo (1801-1869) participou das *Cinco jornadas de Milão* em 1848 e, voltando os austríacos, refugiou-se na Suíça, onde foi professor de filosofia no Liceu cantonal de Lugano. Merecem ser mencionadas suas *Considerações sobre o princípio da filosofia* (1844) e a *Psicologia das mentes associadas* (1859-1866).

Para Cattaneo a filosofia é "uma milícia"; deve enfrentar os problemas reais e tentar "transformar a face da terra".

A filosofia como "milícia" → *§ 1*

• "Nexo comum de todas as ciências", a filosofia é, em primeiro lugar, estudo do *pensamento humano*, assim como ele se manifesta em suas elaborações; e história, lingüística e economia são os três campos de pesquisa escolhidos por Cattaneo, o qual é explícito sobre o fato de que devemos a maior parte de nossas idéias à inteligência "dos homens associados na tradição e no comércio do saber comum e dos erros comuns".

Anti-revolucionário e reformista, Cattaneo viu na razão o instrumento da gradual libertação do homem em relação à barbárie e à ignorância. Defensor do livre comércio e da propriedade privada, contrário ao comunismo porque é uma doutrina que "demoliria a riqueza sem reparar a pobreza"; tolerante em matéria religiosa; no plano político Cattaneo se definia "verdadeiramente e incorrigivelmente federalista". Seu federalismo – federalismo europeu e federalismo dentro dos Estados nacionais – se configura como defesa das autonomias, da livre iniciativa e da história das diferentes comunidades humanas. Escrevia Cattaneo: "Teremos verdadeira paz quando tivermos os Estados Unidos da Europa".

"O federalismo é a única teoria possível da liberdade" → *§ 2-3*

1 Carlos Cattaneo: "a filosofia é uma milícia"

O maior gênio da Escola de Romagnosi é, sem dúvida, Carlos Cattaneo, que nasceu em Milão, em 1801, formou-se seguindo o ensino particular de Romagnosi, laureou-se em jurisprudência pela Universidade de Pavia em 1824 e lecionou até 1835 nos ginásios de Milão. Em 1835, abandonou o ensino para dedicar-se ao jornalismo. Em 1839, fundou a revista "O Politécnico", que se apresentou como "repertório mensal de estudos aplicados à cultura e à prosperidade social". Participou das "Cinco Jornadas de Milão" de 1848, mas, como federalista convicto, foi contrário à anexação da Lombardia ao Piemonte. Com a volta dos austríacos, Cattaneo refugiou-se na Suíça, onde em 1852 foi nomeado professor de filosofia no Liceu cantonal de Lugano. Morreu em 1869. A produção filosófica de Cattaneo não consiste em grandes volumes, e sim em penetrantes e ainda instrutivos artigos e ensaios, entre os quais merecem menção os seguintes: *Considerações sobre o princípio da filosofia* (1844); *O estado presente da Irlanda* (1844); *Introdução às notícias naturais e civis da Lombardia* (1844); *A insurreição de Milão* (primeira edição francesa, 1848), e *Psicologia das mentes associadas* (1859-1866).

Na opinião de Cattaneo, a filosofia é "uma milícia". Sua função não é a de especular nem a de contemplar: a filosofia deve "aceitar todos os problemas do século", já que deve tender a "transformar a face da terra". Desse pressuposto deriva o desprezo de Cattaneo tanto pelos filósofos idealistas como pela "filosofia das escolas", e também pela filosofia de Rosmini. Rosmini, particularmente, cai sozinho por terra pelo fato de que sua filosofia é uma filosofia metafísica, abstraída da realidade "positiva" e desligada das ciências. Segundo Cattaneo a filosofia deve ser útil, exatamente como as ciências. Enquanto as ciências unem, as metafísicas dividem, já que, afirma Cattaneo, não existe *uma* metafísica, e sim *seitas* metafísicas. Portanto, quem quer fazer filosofia útil à sociedade "deve se colocar paciente e modestamente na escola da ciência".

2 A filosofia como "ciência" das "mentes associadas"

Particularmente, enquanto, por um lado, a filosofia é vista positivamente como "nexo comum de todas as ciências", por outro lado ela consiste no estudo histórico e experimental do *pensamento humano* assim como ele se manifesta "com seus atos e suas elaborações".

É "nas histórias, nas línguas, nas religiões, nas artes e nas ciências" que se conseguirá conhecer o espírito humano, e não naquelas especulações filosóficas que pretendem "perscrutar sua essência". E precisamente a história, a lingüística e a economia são os três campos de investigação nos quais Cattaneo exerce sua pesquisa.

Tais investigações mostram que o homem individualmente permanece incompreensível caso suas idéias, suas ações, seus comportamentos, em suma, os produtos de sua cultura não sejam situados na sociedade em que ele vive e atua: "É mister [...] estudá-lo [o homem] em tanto mais situações e mais diversas for possível".

Essa é a razão pela qual precisamos passar do estudo da "mente solitária" para o das "mentes associadas". O escrito de Cattaneo sobre a *Psicologia das mentes associadas* constitui etapa fundamental e contribuição bastante original à psicologia social. Escreve ele: "O maior número das nossas idéias não deriva de nosso sentido individual e de nosso intelecto individual, e sim dos sentidos e intelectos dos homens associados na tradição e no intercâmbio do saber comum e dos erros comuns".

3 A teoria política do federalismo

Anti-revolucionário e reformista, Cattaneo entendia a liberdade como "exercício da razão", como libertação gradual e inteligente dos laços criados em torno do homem social pela barbárie e pela ignorância. Por isso, ao contrário da tese de Vico relativa aos avanços e retrocessos históricos, Cattaneo pensa mais em um progresso ininterrupto da humanidade.

Cattaneo foi um liberal genuíno. Em *economia,* defendeu o intercâmbio livre, repudiou o protecionismo estatal e se alinhou em defesa da propriedade privada, da "promoção da plena e livre propriedade".

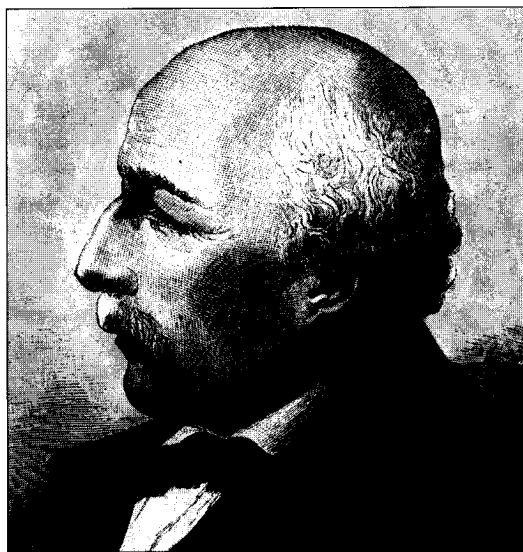
Na opinião de Cattaneo, o comunismo é doutrina que "demoliria a riqueza sem eliminar a pobreza".

Em *matéria religiosa,* o laicismo liberal de Cattaneo afirma a tolerância em relação a todas as crenças e defende o matrimônio civil.

Em *política,* seu liberalismo torna-se luta contra todo despotismo, até larvar, preferência pela república em relação à monarquia, patriotismo sincero.

Todavia, ainda no plano político, sua teoria de maior relevância é a do *federalismo*: o federalismo europeu e o federalismo interno de cada Estado nacional. Cattaneo definia-se como "verdadeira e incorrigivelmente" federalista. Enquanto para os neoguelfos o federalismo era *meio* para alcançar a independência, para Cattaneo o federalismo é o *fim.* Para Cattaneo, "o federalismo é a teoria da liberdade, a única teoria possível da liberdade". Sustenta ele: "Liberdade é república e república é pluralidade, ou seja, federação".

Cattaneo põe na base do seu federalismo o princípio de que o *Estado unitário* não pode ser autoritário e despótico, e de que a unidade não pode se transformar em sufocamento das *autonomias,* da livre iniciativa e da história das diferentes comunidades humanas.

No que se refere mais especificamente aos *Estados Unidos da Europa,* Cattaneo era de opinião que "só teremos uma verdadeira paz quando tivermos os Estados Unidos da Europa". No dia em que, por consenso repentino, a Europa pudesse tornar-se semelhante à Suíça e semelhante à América, naquele dia em que ela escrevesse em seu frontispício *Estados Unidos da Europa,* ela não só se livraria dessa necessidade mortal de batalhas, incêndios e patíbulos, mas também lucraria cem mil milhões". Textos 1 2

Carlos Cattaneo (1801-1869) foi o grande teórico do federalismo.

III. Giuseppe Ferrari e a "filosofia da revolução"

• Outro discípulo de Romagnosi é Giuseppe Ferrari (1811-1876), editor de uma edição das obras completas de Vico, autor de *A filosofia da revolução* (1851).

Contrário ao tradicionalismo espiritualista e a todas as metafísicas – as quais põem a razão "fora do sentido" –, Ferrari afirma que a filosofia deve "reconquistar o fato". É inútil "procurar um fenômeno além dos 'fenômenos'"; os fenômenos, os fatos, "bastam a si mesmos". Aqui está a grandeza do *positivismo,* que Ferrari chama "a época da revolução", uma época onde se terá "o reino da ciência" e "o reino da igualdade". E se é verdade que a Revolução Francesa combateu toda uma série de privilégios, todavia – afirma Ferrari – é preciso continuar naquele caminho e suprimir igrejas e religiões, e abater os novos privilégios de "cidadãos burgueses que vigiam inexoravelmente a defesa da propriedade e da religião".

A filosofia não deve pôr a razão "fora do sentido" → § 1

1 Não à razão "abstrata", sim ao positivismo que instaura a "época da ciência"

Outro aluno de Romagnosi foi Giuseppe Ferrari. Nascido em Milão, em 1811, laureou-se em jurisprudência em Pavia, em 1832. Seus interesses, porém, eram predominantemente filosóficos. Atraído pelo pensamento de Vico, republicou suas obras. À exceção do breve parêntese de 1848, Ferrari residiu na França até 1859, onde ensinou filosofia no Liceu de Rochefort e na Universidade de Estrasburgo. Voltando à Itália em 1859, ensinou filosofia em Milão, Turim e Roma. Morreu em 1876.

São três seus escritos mais importantes: *A mente de G. B. Vico* (1835-1837), que é a apresentação da edição das obras completas de Vico, que foi precisamente Ferrari o primeiro a publicar; *A revolução e as reformas na Itália*, publicada em 1848 na França (e em francês); *A filosofia da revolução* (1851).

Segundo Ferrari, a Revolução Francesa de 1789 ficou incompleta, cabendo à nova filosofia positivista levá-la a termo. Desse modo, é urgentemente necessário contrastar o tradicionalismo espiritualista, que despreza as conquistas de Locke, que considera "desvios de um povo febricitante" as idéias de Rousseau e Voltaire, e que se pergunta "se a revolução não seria um acidente".

Contra essa filosofia, que põe a razão "fora de sentido" e que se remete a Leibniz, Descartes e a "todas as filosofias derrotadas", Ferrari libera a dúvida cética de Hume, persuadido de que o que importa é "reconquistar o fato e mantê-lo como base, a despeito de toda insídia lógica e ontológica" (Ferrari chama "lógica" a razão abstrata e especulativa).

Portanto, é preciso ater-se aos fatos e não se perder atrás das "conjecturas" e "hipóteses". É inútil procurar "um fenômeno além dos fenômenos". Os fenômenos e os fatos "bastam-se a si mesmos". Essa é a grandeza e a civilização que, procedendo do Iluminismo, se estabiliza com o positivismo, que Ferrari chama "a época da revolução".

Essa época vem depois da época da religião e da época da metafísica, sendo a época da ciência. É verdade, diz Ferrari, que o Iluminismo e a revolução combateram a religião e os privilégios. Entretanto, é preciso ir além. A revolução levou à liberdade de culto, mas Ferrari defende a supressão das religiões e das igrejas.

A revolução quis a liberdade para o rico e para o pobre, mas é óbvio que, como o rico é mais forte, ele esmaga o pobre. Conseqüentemente, está certo o socialismo que requer com força a transformação econômica da sociedade e uma bem diferente distribuição da riqueza. A revolução arrancou o poder das mãos da nobreza, mas o pôs nas mãos daquela classe privilegiada que é a burguesia, ao passo que ele deve estar nas mãos do povo.

Esse é o caminho que Ferrari apresenta para que a revolução, bloqueada pela revanche dos reacionários, possa percorrer sua trajetória até o fim. Nesse sentido, "a revolução é o triunfo da filosofia, chamada a governar a humanidade".

Giuseppe Ferrari (1811-1876) sustentou a tese significativa segundo a qual o positivismo é a filosofia da revolução, que vai além das conquistas do Iluminismo.

CATTANEO

1 O direito federal

"Seja qual for a comunhão dos pensamentos e dos sentimentos que uma língua propaga entre as famílias e as comunas, um parlamento reunido em Londres jamais deixará contente a América; um parlamento reunido em Paris jamais deixará contente Genebra; as leis discutidas em Nápoles jamais ressuscitarão a estacionária Sicília".

Infelizmente o demonstra o exemplo da França e da Espanha, cuja liberdade sangrentamente conquistada escapa eternamente da mão, por causa das imensas forças acumuladas na mão dos governos, enquanto vice-versa na Suíça e na América, onde todo povo particular mantém firme no punho seu senhorio, a liberdade, depois de uma primeira aquisição, não mais foi perdida. Tal é a virtude dos princípios, fora dos quais todo esforço de valor e de sacrifício é vão.

Também não ajuda iludir-se dizendo que estes não são princípios: são princípios também eles de direito; são pelo menos princípios de política; e a política é a necessária tutora do direito; e princípio é tudo aquilo que gera séries inevitáveis de conseqüências. Nem ajuda iludir-se dizendo que, por pouco que se acrescente, e por pouco que se tire, a federação acaba necessariamente se confundindo com a unidade; pois em todas as peripécias do mundo a passagem de uma coisa para outra se faz por graus; e de tal forma por graus se procede da planta ao animal e da folha para a flor e para o fruto, que a ciência não pode indicar o ponto em que a passagem ocorre. Nem por isso alguém trocará a figueira pela folha ou a ovelha pela erva que a alimenta, ou a paterna presidência de Washington com a feroz ditadura de Cavaignac. É o antigo sofismo do cúmulo.

Sempre às voltas com precipitadas abstrações, vêem no mundo os indivíduos; depois as famílias, e é grande ventura; depois vêem também a comuna, ou seja, a empresa unida de talvez uma centena de famílias e, na maioria dos casos, combinação quase doméstica e privada. Depois fecham os olhos para todos os outros entremeios e volteios da sociedade humana; pulam de um salto para a nação ou, melhor dizendo, para a língua. Ignoram o Estado e suas necessidades. Portanto, se a mesma língua domina as Ilhas Britânicas, a Pensilvânia, a Califórnia, o alto Canadá, a Jamaica, a Austrália, para eles há somente a soma de maior número de famílias e de comunas. Portanto, o parlamento britânico não precisa fazer leis; o congresso americano sonha ter leis para fazer; por isso é mais supérflua uma legislação provincial para os irmãos da Pensilvânia e para os aventureiros da Califórnia; o frio Canadá, a tórrida Jamaica não devem ter leis próprias, que correspondam aos lugares e às tradições, e às várias misturas dos homens e à diversidade de sua consciência; a Austrália deve esperar eternamente toda provisão a partir de seus antípodas, porque fala a mesma língua, e forma com eles uma só nação!

Não, seja qual for a comunhão dos pensamentos e dos sentimentos que uma língua propaga entre as famílias e as comunas, um parlamento reunido em Londres jamais deixará contente a América; um parlamento reunido em Paris jamais deixará contente Genebra; as leis discutidas em Nápoles jamais ressuscitarão a jacente Sicília, nem uma maioria piemontesa se acreditará em débito de pensar noite e dia em transformar a Sardenha, ou poderá tornar toleráveis todas as medidas em Veneza ou em Milão. Todo povo pode ter muitos interesses a serem tratados em comum com outros povos; mas há interesses que somente ele pode tratar, porque apenas ele os sente, porque apenas ele os entende. E há, além disso, em cada povo também a consciência de seu ser, também a soberba de seu nome, também o ciúme de sua terra ancestral. Daí o direito federal, ou seja, o direito dos povos, o qual deve ter seu lugar ao lado do direito da nação, ao lado do direito da humanidade. Homens frívolos, esquecidos da pequenez dos interesses que os fazem falar, crêem que valha para toda refutação do princípio federal andar repetindo que é o sistema das velhas republiquetas. Responderemos rindo, e indicando para eles, além do oceano, a imensa América e, para além de outro oceano, a bandeira esvoaçante nos portos do Japão.

C. Cattaneo,
Prefácio a *"O Politécnico"*.

2 As pátrias locais

> *"Na Itália, quem prescinde deste amor das pátrias particulares, semeará sempre na areia".*

Tais seriam, por exemplo, Birmingham, Trieste, Malta, Gibraltar, que não têm vínculo moral íntimo com as populações circunvizinhas; e se poderiam dizer cidades cosmopolitas, e estão na terra como os navios ancorados estão no mar.

Nossas cidades são o centro antigo de todas as comunicações de uma grande e populosa província; para aí se dirigem todas as estradas, para aí se dirigem todos os mercados do campo, são como o coração no sistema das veias; são termos aos quais se dirigem os consumos, e dos quais se difundem as indústrias e os capitais; são um ponto de intersecção, ou melhor, um centro de gravidade, que não se pode deixar cair sobre outro ponto tomado de propósito.

Os homens aí se congregam para diversos interesses, porque aí encontram os tribunais, as intendências, as comissões de recrutamento, os arquivos, os livros das hipotecas, as administrações militares e sacerdotais, as grandes guarnições, os hospitais. São a moradia dos abastados com suas caixas e suas administrações; o ponto médio de seus poderes, a sede de seus palácios, o lugar de seus costumes e de sua influência e consideração, a reunião das parentelas, a situação mais oportuna para a colocação das filhas, e para os estudos e empregos da juventude.

Em suma, elas são um centro de ação de uma população inteira de duzentos ou trezentos mil habitantes. Fundai uma cidade nova, ajuntai riquezas, manufaturas, bancos e o que mais quiserdes, e depois vossa cidade nova será Petersburgo, mas nunca será Moscou; será Constantinopla, mas nunca será Roma; não terá raiz na terra e nos homens. Separai-a, e o corpo inteiro não parecerá mutilado; porque será sempre um apêndice esplêndido e não uma preciosa víscera vital.

Esta condição de vossas cidades é a obra de séculos e de remotíssimos acontecimentos, e suas causas mais antigas de toda memória. O dialeto marca a obra indelével das primitivas uniões, e com o dialeto varia de província em província não só a índole e o humor, mas a cultura, a capacidade, a indústria e a ordem inteira das riquezas. Isto faz com que os homens não possam facilmente se desagregar daqueles seus centros naturais.

Na Itália, quem prescinde deste amor das pátrias particulares semeará sempre na areia.

C. Cattaneo,
in "*Annali universali di statistica*".

Os três pensadores italianos da era da Restauração, que propuseram um retorno à filosofia espiritualista e à metafísica: Galluppi, Rosmini e Gioberti

I. Pascal Galluppi e a "filosofia da experiência"

• Pascoal Galluppi 1770-1846), influenciado primeiro por Condillac, entrou sucessivamente em contato com a filosofia de Kant, e foi professor de "filosofia intelectual" na Universidade de Nápoles. De 1807 é seu ensaio *Sobre a análise e a síntese*; de 1819 são os primeiros dois volumes do *Ensaio filosófico sobre a crítica do conhecimento*; as *Cartas sobre as vicissitudes da filosofia de Descartes a Kant* são de 1817.

Vida e obras → § 1

• As obras de Galluppi exprimem a forte preocupação de salvar os núcleos fundamentais da tradição religiosa e metafísica (existência de Deus, realidade do mundo externo, validez da lei moral etc.) dos assaltos do relativismo. Para tal fim, afirma Galluppi, é necessário voltar à *experiência*; e a análise da experiência interna nos testemunha a realidade do eu: o *eu existe*, e esta é uma verdade imediatamente evidente, uma "verdade primitiva". E se a análise psicológica revela a realidade do eu, ela revela também a realidade do mundo externo, uma vez que "toda sensação é a percepção de uma existência externa". São os objetos externos a *causa* de minhas percepções.

Escreve Galluppi: "O fora de mim não existe porque me modifica, mas me modifica porque existe". Da existência do eu e da realidade externa Galluppi, por meio da aplicação do *princípio de causalidade*, remonta a Deus: eu sou uma realidade "mutável"; ora, "um ser mutável não pode existir por si mesmo"; existe, portanto, um ser imutável que me criou. E a razão humana – acrescenta Galluppi – também nos faz compreender que a causa primeira é um ser inteligente não cego. Daqui temos, por via direta, a fundação dos princípios éticos: "[...] Deus quis que nossa razão nos mostrasse os deveres que nos mostra, e ele quis manifestar-nos seus preceitos divinos por meio de nossa razão. É esta a lei escrita por Deus em nossos corações".

A "volta à experiência" é a volta à tradição → § 2-4

1 Vida e obras

Pascoal Galluppi (1770-1846) contribui para tornar a filosofia européia conhecida na Itália. Nascido em Tropea em 1770, Galluppi estudou filosofia e matemática na Universidade de Nápoles e, inicialmente, formou-se nas obras de Descartes, Leibniz e Wolff.

Por volta dos trinta anos, leu Condillac, autor que exerceu poderosa influência sobre ele. Escreve Galluppi em sua *Autobiografia:* "As obras desse filósofo fizeram com que eu mudasse a direção de meus estudos sobre a filosofia [...]. Compreendi que antes de afirmar qualquer coisa sobre o homem, Deus e o universo, era preciso examinar os motivos legítimos de nossos juízos e dar base sólida à filosofia,

ou seja, que era preciso remontar às origens de nossos conhecimentos".

Em 1807, publicou o ensaio *Sobre a análise e a síntese.* Nesse meio tempo, entrou em contato com a filosofia de Kant e, em 1819, publicou os primeiros dois volumes do *Ensaio filosófico sobre a crítica do conhecimento* (o terceiro e o quarto volumes das obras foram publicados em 1822; o quinto e o sexto volumes, em 1832).

Em 1831, Galluppi obteve a cátedra de "filosofia intelectual" na Universidade de Nápoles. E o fruto dos seus ensinamentos está registrado nas *Lições de lógica e metafísica* (1832-1836).

De 1827 são as *Cartas sobre as peripécias da filosofia de Descartes a Kant,* cartas que Galluppi escreveu a pedido de seu amigo, o cônego Fazzari, professor no Seminário de Tropea, que desejava ter informações sobre a filosofia moderna.

2 A realidade do eu e a existência do mundo exterior

Preocupado em salvaguardar os núcleos fundamentais da tradição religiosa e metafísica (como a existência de Deus, a realidade do eu ou até a existência do mundo externo), Galluppi é contrário ao método kantiano do *a priori,* na convicção de que "a realidade de nossos conhecimentos só pode estar fundamentada na experiência". Esta é interna e externa.

Da *análise* da experiência interna, Galluppi, seguindo os ecléticos e os ideólogos franceses, dá início à sua filosofia. Ora, a *realidade* que a experiência interna nos testemunha é a do eu. O *eu existe,* portanto, é uma verdade imediatamente evidente, é "verdade primitiva". Chamo *consciência,* diz Galluppi, o ato com que me capto como um existente que pensa: a *consciência* é "a percepção de *mim* no estado de seus pensamentos".

Se a análise psicológica revela a realidade do eu, ela também mostra a realidade do mundo externo. Escreve Galluppi: "A sensação é, por sua natureza, relativa ao objeto sentido: ou ela é sensação de alguma coisa ou não é em absoluto sensação"; "toda sensação, portanto, é a percepção de uma existência externa".

3 O princípio de causalidade e a demonstração da existência de Deus

"O *eu*, portanto, se manifesta a si mesmo como um sujeito que percebe algo *fora de si*". E esse *fora de si* não é criado pelo sujeito. O eu percebe objetos externos que o modificam. Os objetos externos são *causa* das percepções: "O fora de mim não existe porque me modifica, mas me modifica porque existe".

E aqui, contra as devastadoras análises de Hume e Kant, Galluppi recupera o princípio de causalidade da tradição e, por meio dele, demonstra a existência de Deus. Com efeito, escreve Galluppi: "Eu sou um ser mutável. E essa verdade é dado da experiência". Pois bem, prossegue ele com argumentação já clássica, "um ser mutável não pode existir por si mesmo e essa verdade é resultado do raciocínio, que demonstra a identidade entre a idéia do ser em si mesmo e a idéia do ser imutável". Ora, da primeira verdade, extraída da experiência, e da segunda verdade, extraída do raciocínio, Galluppi via derivar "a conseqüência de que eu não existo por mim mesmo, ou seja, sou um efeito". E, "levado a esse conhecimento por uma análise incontrastável, eu procuro além disso ver se a causa que me produziu é inteligente ou cega. E descubro que minha razão pode chegar ao ponto de mostrar-me a inteligência da causa primeira de meu ser".

4 A fundação dos valores morais

Galluppi ainda afirma que "o testemunho da consciência deve ser visto como infalível". E a consciência nos testemunha que existe "em nosso espírito a potência de não querer algumas coisas que se quer e de querer algumas coisas que não se quer. Precisamente nessa potência é que consiste a liberdade em relação à necessidade da natureza". E a consciência atesta também "a exigência do bem e do mal e, conseqüentemente, de uma lei moral natural [...]". Na realidade, "sendo nossa natureza efeito da vontade divina e sendo nós como somos porque Deus quis que fôssemos

como somos, Deus quis também que nossa razão nos mostrasse os deveres que nos mostra, pois ele quis manifestar-nos seus divinos preceitos por meio de nossa razão. É essa a lei inscrita por Deus em nossos corações".

Os resultados mais importantes da filosofia de Galluppi são, portanto:

a) a realidade do eu;

b) a existência do mundo externo;

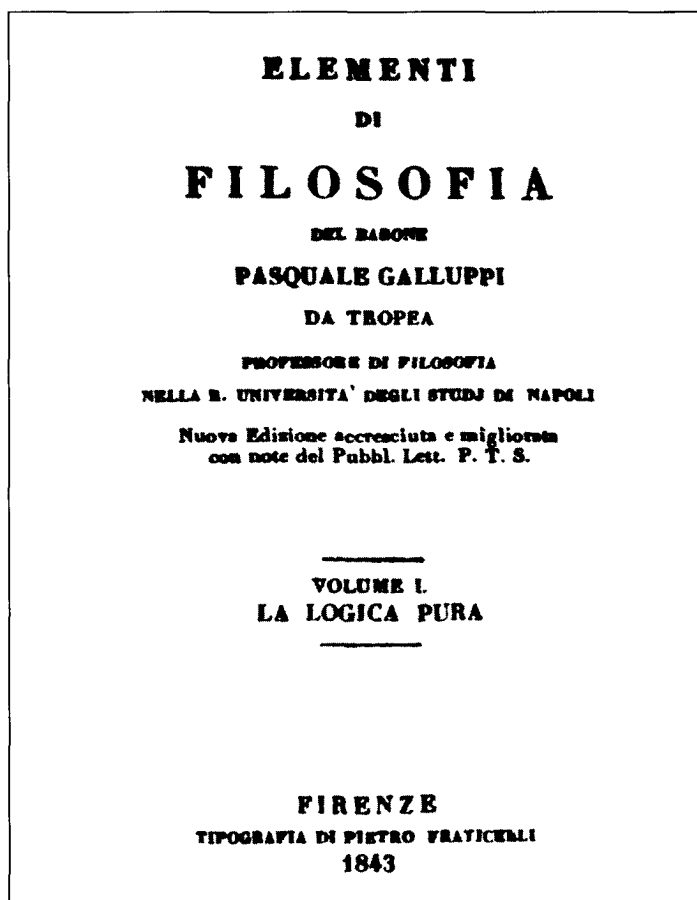
c) a existência de Deus;

d) a existência e a validade da lei moral natural.

Trata-se de resultados tradicionais, certamente, mas é interessante notar o modo como Galluppi os alcançou. Esse modo consiste em refinada argumentação e em sutil e minuciosa *análise da experiência de consciência*, análise que, por vezes, pode ser equiparada a algumas das mais belas páginas dos fenomenólogos contemporâneos, a começar por Husserl. Texto 1

ELEMENTI
DI
FILOSOFIA
DEL BARONE
PASQUALE GALLUPPI
DA TROPEA
PROFESSORE DI FILOSOFIA
NELLA R. UNIVERSITA' DEGLI STUDJ DI NAPOLI
Nuova Edizione accresciuta e migliorata
con note del Pubbl. Lett. P. T. S.

VOLUME I.
LA LOGICA PURA

FIRENZE
TIPOGRAFIA DI PIETRO FRATICELLI
1843

Frontispício da nova edição do primeiro volume dos Elementos de filosofia, *de Pasqual Galluppi (1770-1846), publicada em Florença em 1843.*

II. Antônio Rosmini e a filosofia do "ser ideal"

• Antônio Rosmini-Serbati (1797-1855) – sacerdote de Rovereto, fundador da Congregação religiosa que ele chamou de Instituto da Caridade, conselheiro de Pio IX nos anos tempestuosos da primeira guerra de independência – é autor de vastíssima produção filosófica: *Novo ensaio sobre a origem das idéias* (1830); *Antropologia* (1830); *Filosofia do direito* (1841-1845). Entre as obras póstumas devemos recordar a *Teosofia* e a *Antropologia sobrenatural.*

Vida e obras → § 1

• Preocupado com os danos que a filosofia moderna acarreta à fé religiosa, Rosmini individua no subjetivismo a fonte de todos estes danos; subjetivismo que se aninha tanto no sensismo e no empirismo como no apriorismo kantiano.

Estão, de fato, errados os sensistas e os empiristas (Locke, Condillac, os filósofos da Escola escocesa etc.); estes sustentam que a *única* fonte de nossas idéias é a experiência; esta posição deles, porém, é uma teoria "falsa por defeito", pelo fato de que ela não consegue dar conta de nossos conhecimentos universais e necessários: as sensações sem idéias são e permanecem ininteligíveis.

O "formal da razão" se reduz à única idéia do ser → § 2

Estão erradas também as doutrinas de Platão, Aristóteles, Leibniz e Kant. Estes puseram em evidência, no processo cognoscitivo, a atividade do intelecto e de tudo o que nele existe de inato; todavia, suas teorias são "falsas por excesso"; em sua explicação do processo cognoscitivo há "também muito de demasiado e de arbitrário". Em particular, diz Rosmini, Kant – apesar de seus méritos – de fato exagerou no número das categorias: "Todo este rol de formas é demasiado"; e assim é porque "o formal da razão é muito mais simples". As formas *a priori* de Kant se reduzem, segundo Rosmini, à única *idéia do ser.*

• Quando conhecemos, sempre conhecemos alguma coisa; percebemos esta ou aquela coisa; ouvimos uma coisa; vemos outra; em nossas sensações damos como descontado que estas nos oferecem realidades, aspectos de realidade. Portanto, no fundo ou, se quisermos, por trás de todo nosso ato cognoscitivo há a idéia de que existe uma realidade, a idéia do ser, de um ser indiferenciado; e de suas diferenciações nos falarão os diversos conhecimentos e as diferentes experiências, e idéias que se adquirirão sucessivamente.

A idéia do ser fundamenta nossos atos cognoscitivos → § 3

É a idéia do ser que fundamente nossos atos cognoscitivos; é em base a esta idéia que julgamos como existente tudo aquilo que sentimos e percebemos. A idéia do ser é fundamento de nossos conhecimentos, no sentido de que é seu pressuposto: se não soubéssemos, se não pressupuséssemos que há o ser, que existe a realidade, nenhum de nós se poria a caminho para explorá-la. Escreve Rosmini: "Pensar o ser em um modo universal não quer dizer mais que pensar a qualidade que é comum a todas as coisas, sem levar em conta todas as outras qualidades genéricas ou específicas ou próprias".

É óbvio, por outro lado, que esta idéia do ser não pode derivar das sensações que, de fato, são sempre particulares e contingentes. A realidade, conforme Rosmini, é que a idéia do ser é, por disposição *ab aeterno* de Deus, uma *idéia inata.* A idéia do ser como idéia inata – que Rosmini chamará de *ser ideal* – é, então, a "capacidade de captar o ser" onde quer que ele esteja; é, em substância, "o lume da razão", *conatural* ao homem e que o homem, nas tentativas e nos esforços de suas pesquisas, "aplica" ao material que lhe é oferecido por sua experiência, e

assim "conhece". A idéia do ser é, portanto, "o formal da razão", é a "forma" da mente: o conhecimento é síntese entre esta "forma" a priori e a "matéria proveniente dos sentidos.

• Da idéia do ser Rosmini deriva os princípios fundamentais do conhecimento, ou seja, as que ele chama de *idéias puras*, como as de: identidade, contradição, substância, causa, unidade, número, possibilidade, necessidade, imutabilidade, absolutez. Estas idéias constituem os primeiros princípios, como:

a) o *princípio de cognição*: "o objeto do pensamento é o ser";

b) o *princípio de não-contradição*: "aquilo que é – o ser – não pode não ser";

c) o *princípio de substância*: "não se pode pensar o acidente sem a substância;

d) o *princípio de causalidade*: "não se pode pensar um *novo* ser sem uma causa".

Idéias puras e princípios primeiros → § 4

Não é possível negar tais princípios sem desmentir-se. Por isso, diz Rosmini, erra Hume, mas também erra Berkeley por negar a substância corpórea e o mundo externo.

• A existência do mundo externo permite a Rosmini falar das *idéias não puras* (corpo, tempo, movimento, espaço etc.), as quais não são possíveis de obter sem o contributo das sensações. Mas o que é de maior peso é aqui o conceito de "sentimento fundamental corpóreo", isto é, o fato de nos sentirmos corpóreos. As sensações são sempre modificações subjetivas, modificações de nosso sentimento fundamental corpóreo.

"O fato de nos sentirmos corpóreos" → § 4

• E daqui chegamos ao conceito de *pessoa*. O direito, para Rosmini, pressupõe a moral: o que é justo pressupõe o que é bem. Mas que o direito se baseia sobre a moral quer dizer que ele pressupõe "uma pessoa, um autor das próprias ações". E a fim de que "um ser possa dizer-se autor de suas ações, é preciso que *ele* seja aquele que as faz: este *ele* existe apenas se conhece e se quer: ou seja, se é uma pessoa".

Direitos conaturais da pessoa são a liberdade e a propriedade. E em nome da pessoa e da religião Rosmini combate, na teoria da política, todas as posições "estatolátricas", que não fazem mais que abandonar os povos "à mercê do arbítrio dos governantes".

A "pessoa" contra todas as concepções estatolátricas → § 5-6

Rosmini, em suas argumentações de filosofia do direito e de filosofia da política, recorre ao conceito de pessoa, de uma pessoa inserida em uma hierarquia objetiva dos seres estabelecida por Deus (Deus, a pessoa etc.), do que segue-se por via direta o princípio da moralidade rosminiana: *"Queira, ou seja, ama o ser onde quer que o conheças, na ordem que ele apresenta à tua inteligência"*.

1 A vida e as obras

Antônio Rosmini-Serbati nasceu em Rovereto, na região de Trento, em 1797. Estudou teologia (mas seguiu também os cursos de medicina, agronomia e letras) na Universidade de Pádua. Ordenado sacerdote em 1821, volta a Trento, onde se empenha profundamente na renovação da vida pastoral, trabalho que, em determinado momento, teve de interromper porque recaiu em suspeitas por parte da polícia austríaca. Em 1826 transferiu-se para Milão, onde estreitou forte amizade com Manzoni. Dedicado aos estudos e de caráter reservado, Rosmini desenvolveu, por insistência de Gioberti, uma missão diplomática junto a Pio IX,

com o objetivo de induzir o papa a aliar-se em uma guerra contra a Áustria, e tornou-se seu conselheiro nos anos tempestuosos da primeira guerra de independência, com as bem dramáticas e conhecidas vicissitudes. Rosmini passou seus últimos anos em Stresa, onde morreu no dia 1° de julho de 1855.

A produção filosófica de Rosmini é vastíssima. Eis, pela ordem, seus principais escritos: *Novo ensaio sobre a origem das idéias* (1830); *Princípios da ciência moral* (1831); *Antropologia* (1838); *Tratado de ciência moral* (1839); *Filosofia da política* (1839); *Filosofia do direito* (1941-1845); *Teodicéia* (1845); *Psicologia* (1850). Entre as obras póstumas, devemos recordar a *Teosofia*, a *Antropologia sobrenatural* e *Aristóteles exposto e examinado*.

Homem de grande retidão moral e de fé clara e sincera, Rosmini fundou em 1828, no Sagrado Monte Calvário, perto de Domodóssola, uma nova congregação religiosa, que chamou de Instituto da Caridade (que só seria aprovado pela Igreja em 1839). Na década de 1830-1840, Rosmini fundou o ramo feminino de sua congregação: as Irmãs da Providência, que ficariam conhecidas pelo grande público com o nome de Mestras rosminianas. As Irmãs da Providência dedicavam-se (e se dedicam) à educação das crianças nos asilos infantis (nos quais, naquela época, aplicavam o método de Ferrante Aporti), nas escolas primárias e nos orfanatos.

2 Crítica do sensismo empirista e do apriorismo kantiano

Preocupado com os prejuízos que a filosofia moderna acarreta à tradição religiosa, Rosmini identifica no subjetivismo o erro filosófico fundamental, tanto no sensismo e no empirismo como no apriorismo kantiano.

A primeira parte do *Novo ensaio* é dedicada ao exame das doutrinas filosóficas relativas à origem das idéias.

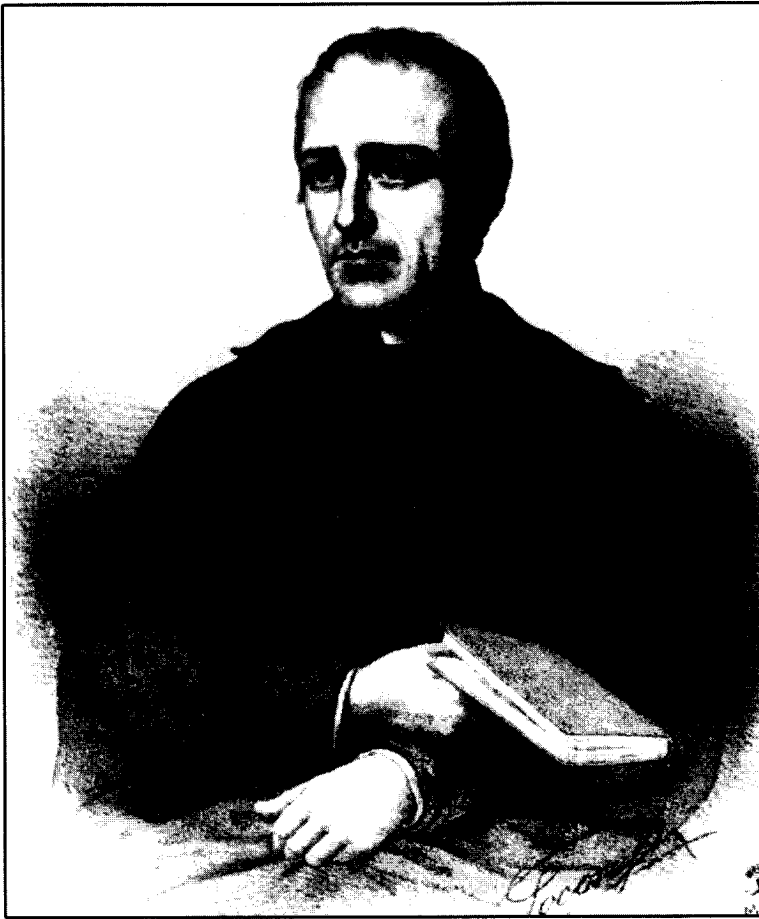
a) Sobre este problema, Locke, Condillac e os filósofos da escola escocesa (Reid, Dugald Stewart), segundo Rosmini, propuseram "teorias falsas por deficiência": eles sustentam que a única fonte das nossas idéias é a *experiência*, não admitindo nada de *a priori* na origem de nossas idéias. Mas, assim fazendo, não conseguem explicar os fatos do espírito, já que assumem "menos do que é necessário para explicá-los". Com efeito, as sensações não podem nos dar conhecimentos universais e necessários. Sem idéias, as sensações permanecem ininteligíveis. As sensações só adquirem significado se forem iluminadas por idéias ou enquadradas em teorias. De acordo com Kant, Rosmini afirma que as sensações são matéria do conhecimento, mas ainda não são conhecimento.

b) As doutrinas de Platão, Aristóteles, Leibniz e Kant são contrárias às teorias que pretendem reduzir o conhecimento a sensações. Eles destacaram bem a atividade do intelecto, embora, na opinião de Rosmini, suas teorias sejam "falsas por excesso".

Na explicação dos fatos do espírito humano, não se deve assumir mais do que o necessário para explicá-los; deve-se preferir a explicação "que é a mais simples e que exige menos suposições do que as outras". E esses filósofos, embora falando todos de algo inato, inseriram em suas explicações "também coisas excessivas e arbitrárias". Kant teve o mérito de considerar inatas "somente as formas das cognições, deixando à experiência dos sentidos o encargo de oferecer a matéria para elas". Mas Rosmini considera que as dezessete formas, admitidas por Kant no espírito humano para explicar o fato das cognições, são demasiadas: "Todo esse novelo de formas é demasiado", pois "o formal da razão é muito mais simples".

Na realidade, diz Rosmini, quando tomamos as formas *a priori* de Kant e delas extraímos "o puro formal, sem deixar nada de material", então não será difícil nos convencermos de que "o formal da razão" se reduz somente à *idéia do ser*.

3 A idéia do ser, sua origem e sua natureza

Em todo o nosso conhecimento, nós não apenas percebemos esta coisa, sentimos outra ou vemos ainda outra. Quando tomamos consciência daquilo que, pouco a pouco, as sensações nos oferecem, sem-

Antônio Rosmini (1797-1855), preocupado com os danos que a filosofia moderna acarreta para a tradição religiosa, individuou no subjetivismo o erro radical tanto do sensismo e do empirismo como do apriorismo kantiano.

pre pressupomos que essas coisas existem, que *há* algo. E reconhecer o ser de algum conteúdo oferecido por alguma sensação não é sensação. É muito mais *percepção intelectiva.*

De fato, não podemos conhecer algo se a este algo não atribuirmos o *ser*. É a *idéia de ser* que se encarna nos dados sensíveis e que nos permite julgar existente tudo o que sentimos e percebemos. Portanto, a *idéia de ser* fundamenta todo ato cognoscitivo do homem. Escreve Rosmini: "Pensar o ser de modo universal nada mais quer dizer senão pensar a qualidade que é comum a todas as coisas, sem falar em todas as outras qualidades genéricas, específicas ou próprias".

O homem, portanto, pensa o ser "de modo universal", isto é, pensa "na qualidade que é comum a todas as coisas, sem atentar para todas as suas outras qualidades"; ele pode ter "a idéia do ser sozinha, sem todas as outras idéias". Todas as nossas idéias são "adquiridas"; apenas a idéia do ser não o é: ela é o *a priori* ou "o formal da razão". E é o *único* formal da razão, pois o resto provém da sensação.

Agora, porém, depois de ter precisado que a idéia do ser é a *forma do conhecimento,* ou seja, o elemento constante que é constitutivo de todo o nosso conhecimento, Rosmini se pergunta de onde ela deriva.

Ela é universal e necessária e, por isso, implica que:

1) *não* pode derivar das sensações, que nos põem em contato unicamente com conteúdos particulares e contingentes;

2) *não* pode derivar da idéia do eu, já que também essa idéia, a exemplo das outras, é a idéia de um ser particular;

3) *não* é produzida pela abstração ou reflexão, já que tais operações nada mais

fazem do que analisar e distinguir aspectos particulares de coisas que já *existem;*

4) *não* provém do espírito de um sujeito finito, pelo fato de que um sujeito finito não pode produzir um objeto universal;

5) *não* é criada por Deus no ato da percepção, porque desse modo se reduziria Deus a servidor dos homens em cada ato do conhecimento.

De onde deriva então a idéia de ser? Como, nascendo, todos os homens conhecem a idéia do ser?

Remetendo-se a Agostinho e a são Boaventura, Rosmini sustenta que por disposição *ab aeterno* de Deus todos os homens têm *inata* a idéia de ser que constitui o fundamento de seus conhecimentos específicos. A idéia do ser como idéia inata — que Rosmini chama de *ser ideal* — é a "capacidade de captar o ser" onde quer que ele esteja, é "a luz da razão" *co-natural* ao homem e que o homem, nos esforços e riscos de sua investigação, "aplica" ao material que lhe é oferecido por sua experiência da realidade, e assim "conhece".

A idéia do ser é, portanto, a "forma" da mente, e o conhecimento é como uma síntese entre esta forma *a priori* e a matéria, ou seja, o conteúdo, que deriva dos sentidos. Mas é um *a priori* não subjetivo em sentido kantiano, e sim objetivo (ainda que em sentido muito diferente daquele que veremos sustentado por Gioberti) e, portanto, é objetiva a síntese da qual é o fundamento.

Textos 2 3

4 O "sentimento corpóreo fundamental" e a "realidade do mundo externo"

Estabelecida desse modo a idéia do ser, dela Rosmini deriva os princípios fundamentais do conhecimento, isto é, aquelas que ele chama de *idéias puras,* como as de *identidade, contradição, substância, causa, unidade, número, possibilidade, necessidade, imutabilidade* e *absoluticidade,* que derivam unicamente da idéia de ser (e que, por isso, são chamadas puras).

Essas idéias constituem os princípios primeiros, como:

a) o *princípio de cognição,* segundo o qual "o objeto do pensamento é o ser";

b) o *princípio de não-contradição,* pelo qual "aquilo que é — o ser — não pode não ser";

c) o *princípio de substância,* que diz que "não se pode pensar o acidente sem a substância";

d) o *princípio de causalidade,* pelo qual "não se pode pensar *novo* ser sem uma *causa*".

Tais princípios, afirma Rosmini, não podem ser negados sem contradição. E essa é a razão por que, em sua opinião, Hume se engana. E também se engana Berkeley, que nega a existência da substância corpórea e do mundo externo.

A demonstração da realidade do mundo externo nos leva a dois outros núcleos fundamentais da filosofia de Rosmini, o das idéias não puras e o do "sentimento corpóreo fundamental". Com efeito, enquanto as idéias puras derivam unicamente da idéia do ser, existem outras idéias (as idéias não puras), como as de *corpo, tempo, movimento, espaço* e *realidade externa,* que não podem ser obtidas sem a contribuição das sensações.

Mas as sensações pressupõem nosso corpo, ou melhor, "o sentimento corpóreo fundamental", ou seja, o fato de *nos sentirmos corpóreos.* As sensações são modificações subjetivas, modificações de nosso sentimento corpóreo fundamental.

E eis como Rosmini chega à existência dos corpos externos: "A consciência nos diz: 1) que somos modificados, 2) que essa modificação é feita em nós, mas não por nós (...). O entendimento aplica então ao segundo elemento, isto é, à consciência de que a ação é feita em nós mas não por nós, o conceito de substância e, assim, separa e torna objeto seu as coisas externas, sobre as quais, depois, medita e raciocina".

5 Pessoa, liberdade e propriedade

Rosmini apresenta ainda uma sistematização posterior da doutrina do ser na obra, saída postumamente, chamada *Teosofia,* onde sustenta (e também aqui é evidente a referência a Agostinho) que o ser

DELLE

CINQUE PIAGHE

DELLA

SANTA CHIESA

[illegible]

DEDICATO AL CLERO CATTOLICO

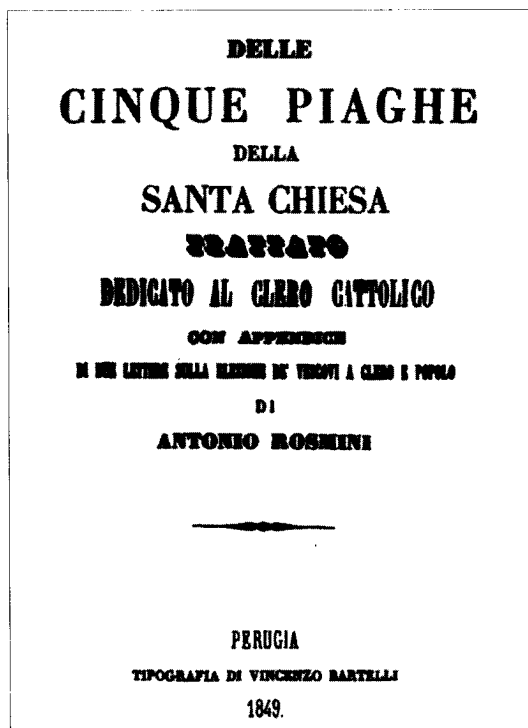
CON [illegible]

[illegible]

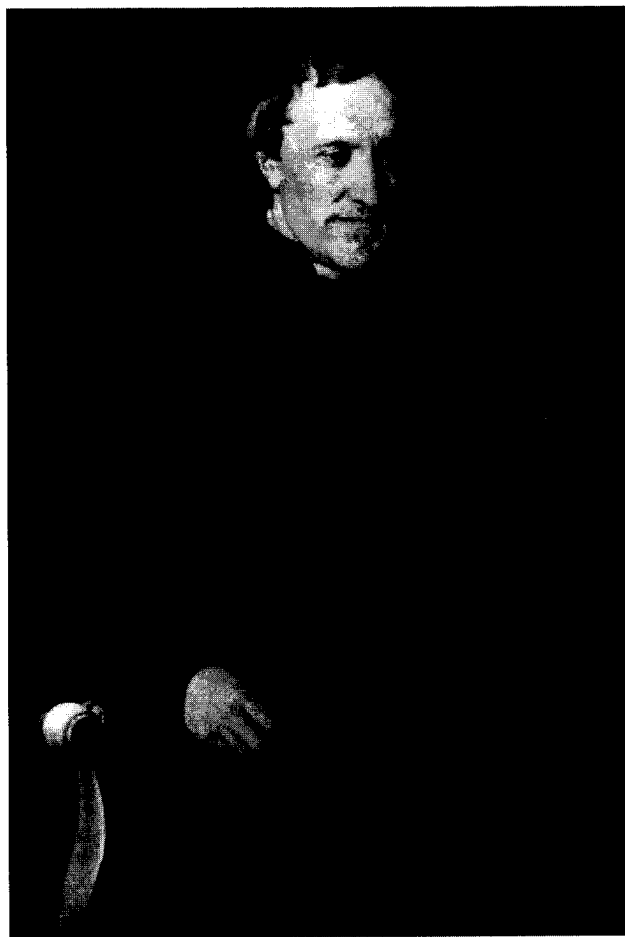
DI

ANTONIO ROSMINI

PERUGIA

TIPOGRAFIA DI VINCENZO BARTELLI

1849.

Acima, frontispício da obra de Rosmini Das cinco feridas da Santa Igreja, *em uma reedição de 1849.*

À direita, Antônio Rosmini em um retrato de Francisco Hayez (Milão, Pinacoteca de Brera).

tem três formas: *a*) a forma *real*, *b*) a *ideal* e *c*) a *moral.*

a) O ser real é objeto das *ciências metafísicas*: a *teosofia* estuda o ser infinito de Deus; a *psicologia* estuda o ser finito do homem; a *física* estuda a natureza.

b) O ser ideal é objeto das *ciências ideológicas,* nas quais, como no *Novo ensaio,* Rosmini indaga sobre a origem das idéias e do conhecimento.

c) O ser moral é objeto das *ciências deontológicas,* como a *moral,* o *direito* e a *política.*

O *Novo ensaio* apareceu em 1830, os *Princípios da ciência moral* são de 1831, e a *Filosofia do direito* é de 1841-1845. Rosmini define o direito como "faculdade de operar aquilo que agrada, protegida pela lei moral, que infunde aos outros o respeito". Com efeito, é a lei moral que, "ao mesmo tempo que concede a uma pessoa a liberdade de operar, proíbe às outras perturbarem aquela operação". O direito, portanto, baseia-se na moral e pressupõe "uma pessoa, um autor das próprias ações". E, para que "um ser possa se dizer autor de suas ações, é preciso que seja *ele* que as faz: esse *ele*, porém, só existe se conhece e se quer, ou seja, se é pessoa".

O conceito de *pessoa* é o fulcro da concepção ética e política de Rosmini. Contra o naturalismo e o idealismo, Rosmini afirma a concepção espiritualista da pessoa na qual o homem emerge como portador de valor ético-religioso. A pessoa tem valor moral. E é desse valor que, por parte dos homens, decorre o dever de respeitar os outros enquanto pessoas.

O direito é assim reconduzido à moral, enquanto é "ele próprio dever moral, que

obriga uma pessoa a deixar intacta e livre qualquer atividade própria de outra pessoa". Além da liberdade, também é direito co-natural do homem a *propriedade.*

Em suma, "a pessoa do homem é o direito humano subsistente". Em nome da pessoa, Rosmini defende a liberdade religiosa: "Empregar a força externa para forçar alguém a uma crença religiosa, ainda que verdadeira, é absurdo lógico e manifesta lesão do direito". Textos 4 5

6 Estado, Igreja e o princípio da moralidade

Sempre em nome da pessoa e da religião, no campo político Rosmini procura restringir os poderes do Estado, posicionando-se contra a teoria "estatolátrica" de Hegel e de todos os que nele se inspiram. Estes, como os "doutrinários franceses", por exemplo, "destruindo a religião e a moral, que são as moderadoras naturais do poder civil, abandonam os povos à mercê do arbítrio dos governantes".

O Estado pode se ocupar da esfera do *útil,* só na condição de que esse útil se subordine ao bem. E o árbitro desse bem só pode ser uma autoridade divina como a Igreja.

É claro que, se a sociedade teocrática, isto é, a Igreja, é a sociedade que, baseando-se na autoridade divina, é necessária para salvaguardar a pessoa do superpoder onívoro do Estado, então a renovação da política passa através da renovação religiosa.

Daí, entre outras razões, o interesse de Rosmini para que se sanassem aqueles que ele considerava como os maiores males da Igreja de então, males que, em *Sobre as cinco feridas da Igreja* (1831), ele identifica na divisão do povo cristão em relação ao clero, na falta de unidade entre os bispos, na interferência do poder secular na nomeação dos bispos e na falta de prestação pública de contas da administração dos bens da Igreja. Assim, a pessoa constitui o valor em torno do qual Rosmini faz girar suas considerações de filosofia do direito e de filosofia da política. Mas o reconhecimento da pessoa como valor ou bem se insere no reconhecimento mais amplo que o homem tem dos diversos níveis metafísicos do ser. Em outros termos, contra o subjetivismo moral, Rosmini defende *um objetivismo moral, no qual o dever-ser encontra seu critério no ser.*

Os seres são conhecidos em uma hierarquia determinada (Deus, a pessoa humana etc.), e a moral consiste em respeitar a hierarquia estabelecida por Deus, onde alguns seres são fins e outros são meios. Nessa hierarquia, Deus é o fim supremo; o homem vem depois de Deus; os outros seres vêm depois do homem. Assim, conhecemos o bem de alguma coisa quando conhecemos seu ser e sua ordem na hierarquia dos seres.

Para Rosmini, portanto, o princípio da moralidade é o seguinte: "*Quer, ou seja, ama o ser em toda parte onde o conheces, na ordem que ele apresenta à tua inteligência*". Texto 6

III. Vincenzo Gioberti e a filosofia do "ser real"

• Vincenzo Gioberti (1801-1852) viveu intensamente diversos episódios da Restauração e foi exilado em Paris e Bruxelas. Em 1848 volta a Turim, mas, falidas suas concepções neoguelfas, retoma o caminho do exílio. Morre em Paris no dia 26 de outubro de 1852. De 1839-1840 é sua *Introdução ao estudo da filosofia*; *Do primado moral e civil dos italianos* é de 1842. *A filosofia da revelação* e a *Protologia* foram publicadas postumamente.

Do exílio a "primeiro ministro" → § 1

• A grande preocupação filosófica de Gioberti é exatamente o *psicologismo,* ao qual nem mesmo Rosmini teria escapado – o fundamentar-se sobre o homem,

sobre a consciência do homem – que dominou a filosofia desde Descartes. Se, porém, se parte do homem e se aceita a autonomia da razão, então – salienta Gioberti – serão inevitáveis "a anarquia das idéias, a liberdade absoluta de pensar nas ordens filosóficas e religiosas, e a licenciosidade civil". Quando se assume o sujeito como ponto de partida, faz-se a escolha errada de uma base demasiado frágil.

Contra o psicologismo → § 2

• É, portanto, urgente e necessário mudar de caminho. E o caminho indicado por Gioberti é o do *ontologismo*: não é o saber construído pelo homem que "fundamenta Deus"; ao contrário, é Deus, isto é, o ser real e absoluto, que constitui o fundamento e a validez de nossas cognições; Deus se revela à mente humana, uma mente passiva que não desvirtua nem falseia a realidade que a ela se apresenta. Escreve Gioberti: a evidência de Deus "não brota do espírito humano [...] é objetiva e não subjetiva [...]; ela é, portanto marcada por uma necessidade objetiva, absoluta, que diz respeito à própria natureza, não ao intuito que a contempla".

A evidência de Deus "é objetiva" → § 3

E eis como se impõe essa evidência de Deus: Deus se revela à consciência como absoluto e necessário. *O ente existe necessariamente*, e esta é a primeira parte da "fórmula ideal". A segunda parte da fórmula é: *o ser cria o existente*, no sentido de que as realidades existentes encontram sua razão de ser na causa primeira que é Deus. A terceira parte da fórmula ideal é que: *o existente volta ao ente*. Ele volta por meio de sua vida moral. Portanto: "Saída de Deus e volta a Deus, eis – afirma Gioberti – a filosofia e a natureza, a ordem universal dos conhecimentos e a das existências". E se a ontologia se refere à criação, a moral se refere à volta a Deus.

• Sobre essas bases filosóficas, Gioberti constrói seu programa político e lança as bases do movimento neoguelfo. É a religião que cria "a moralidade e a civilização do gênero humano". Ora, porém, a religião em que se conserva intacta a revelação de Deus ao homem é – afirma Gioberti – o cristianismo; e desta revelação guarda e intérprete é a Igreja católica, cujo centro de difusão está em Roma: é aqui que se encontra o papa. Portanto: a Itália difundiu estas verdades comuns que fizeram a Europa; mas a Europa – depois de Descartes e de Lutero – se afastou da verdade objetiva revelada por Deus, confiou-se aos homens e assim caiu no caos do arbítrio; eis, então, que a Europa voltará ao caminho justo se voltar à Itália; a Itália, portanto, deve retomar sua missão de civilização na grande história da humanidade.

A missão de civilização da Itália → § 4

1 A vida e as obras

Vincenzo Gioberti nasceu em Turim, de família humilde, em 1801. Tornando-se órfão de pai, passou uma infância difícil. Laureou-se em teologia em 1822. Três anos depois, foi ordenado sacerdote. Em 1826, foi nomeado capelão da corte.

Leu muito: Platão, Agostinho, os Padres da Igreja, Vico, Lamennais, Cousin. Nesse meio tempo, seguia os acontecimentos políticos e interessou-se por teoria da política: inicialmente, aceitou o absolutismo de De Maistre; depois, afastou-se dele, rejeitou a idéia monárquica, tornou-se amigo de Pellico e defensor de um "cristianismo republicano".

Nesse período, dado o sentido religioso das idéias mazzinianas, sentiu-se próximo a Mazzini. Detido por suas idéias republicanas e por suas atividades patrióticas, foi para o exílio em 1833, instalando-se primeiramente em Paris. Em 1834, transferiu-se para Bruxelas, onde ensinou filosofia e história até 1845.

Durante esse período escreveu a maior parte de suas obras. A *Teoria do sobrenatural* é de 1838. A *Introdução ao estudo da filosofia*, de 1839/1840, é seu trabalho teórico mais consistente e de maior relevância filo-

sófica: é sobretudo a ele que nos referiremos nas páginas seguintes. Ainda de 1840 são as *Considerações sobre as doutrinas filosóficas de Victor Cousin.* A *Carta sobre as doutrinas filosóficas e políticas de Lamennais* foi publicada em 1841. O grande trabalho escrito contra Rosmini sob o título *Sobre os erros filosóficos de Antônio Rosmini* leva a data de 1841-1843. Nesse meio tempo, porém, em 1842, Gioberti havia escrito a obra que tanta influência exerceria no clima da Restauração italiana e que ficaria no centro de tantas polêmicas: *Sobre o primado moral e civil dos italianos.*

Em 1845, Gioberti voltou a Paris e, em 1846-1847, publicou dura polêmica contra os jesuítas: *O jesuíta moderno.* Criticado por muitos católicos e atacado também na alta hierarquia da Igreja, em 1848 Gioberti escreveu a *Apologia do jesuíta moderno,* concebida em defesa de seu livro *O jesuíta moderno.*

Os acontecimentos de 1848 levam Gioberti de volta à Itália: deputado e ministro, foi eleito presidente do Conselho. Mas, revelando-se utópicas suas concepções neoguelfas, à luz dos acontecimentos, Gioberti retomou o caminho do exílio. Voltando a Paris, aí veio a morrer em 26 de outubro de 1852. Durante esse segundo exílio, publicou outra obra de caráter político: *A renovação civil da Itália* (1851).

As obras publicadas postumamente foram: *A filosofia da revelação* e a *Protologia,* ambas aparecidas em 1857. Na *Protologia* (ou "ciência primeira") Gioberti reelaborou, considerando também as idéias de Hegel, os motivos teóricos que expusera na *Introdução ao estudo da filosofia* nos anos do primeiro exílio.

2 Contra o "psicologismo" da filosofia moderna

Em sua *Introdução ao estudo da filosofia,* Gioberti toma posição contra o *psicologismo* que, a partir de Descartes, invadiu toda a filosofia moderna. E precisamente em Descartes é que Gioberti vê o primeiro responsável pela decadência subjetivista da filosofia que chegou até Kant e que, no fundo, marca o próprio sistema de Hegel (sistema aparentemente "objetivo", mas que, substancialmente, é só psicologismo disfarçado), e ao qual sequer Rosmini soube resistir.

Se partirmos do homem e aceitarmos a autonomia de sua razão, então, diz Gioberti, são inevitáveis "a anarquia das idéias, a liberdade absoluta de pensar nos campos filosófico e religioso e a licenciosidade civil". O psicologismo pretende partir do homem para depois erigir sobre essa base a fábrica de "todo o cognoscível humano". "Os objetos externos, as substâncias, as causas, as informações sobre a ordem mundial e moral e, por fim, a própria idéia", tudo deveria ser alcançado a partir do sujeito. Entretanto, essa base e esse ponto de partida são muito frágeis e não conseguem suportar toda a construção. O resultado da doutrina do livre-exame de Lutero e da doutrina do primado do sujeito de Descartes é a anulação do critério absoluto da verdade e da moralidade.

E nem mesmo Rosmini escapa à armadilha do subjetivismo, como afirma Gioberti no livro *Sobre os erros filosóficos de Antônio Rosmini.* Rosmini cai no "ceticismo e no nulismo": ele parte da idéia entendida como *forma da mente humana,* mas, com base nesse fundamento, não consegue passar da idéia de ser possível para o ser real. Trata-se de pretensão absurda pensar em remontar a Deus considerando-o como construção de nossa mente, como "conceito nosso".

São essas, portanto, as razões pelas quais Gioberti, querendo evitar os perigos deletérios do psicologismo, retoma o caminho do "platonismo", ou seja, da doutrina da *realidade objetiva das idéias.* O ser não é uma idéia da mente; a idéia é antes o ser (ou Deus) que revela à própria mente e que se põe como fundamento e garantia de todo o saber.

Não se trata do saber feito pelo homem e elaborado pela "livre busca pelo fundamento de Deus"; ao contrário, é Deus, isto é, o ser real e absoluto, que constitui o fundamento e dá validade aos nossos conhecimentos. Esse é o núcleo da *filosofia do ser real* ou *ontologismo* de Gioberti.

3 A "fórmula ideal"

3.1 A filosofia como reflexão sobre a revelação originária de Deus

Assim como Malebranche afirmava que nós intuímos todas as coisas em Deus, da mesma forma Gioberti afirma que Deus

Vincenzo Gioberti (1801-1852) foi um dos teóricos do ontologismo, segundo o qual o homem é "em todo instante de sua vida intelectiva expectador direto e imediato da criação".

se revela à mente humana. E nessa manifestação de Deus à mente, ela é puramente passiva e, desse modo, não deforma nem falseia a realidade que se lhe apresenta.

A evidência de Deus, do ente real e absoluto ou idéia, escreve Gioberti, "não brota do espírito humano [...], é objetiva e não subjetiva, pertence à realidade conhecida e não ao nosso conhecimento; ela, portanto, é marcada pela necessidade objetiva, absoluta, que cabe à própria natureza, não ao intuito que a contempla; a evidência não nasce do espírito, e sim nele entra e penetra; vem de fora, não de dentro; o homem a recebe, não a produz; é partícipe dela, não seu autor".

Esse, portanto, é o modo como Gioberti tenta inverter a marcha triunfal do psicologismo da filosofia moderna. Para ele, há uma revelação originária da idéia (ou Deus) à mente humana. De acordo com Bonald e o tradicionalismo francês, Gioberti está convencido de que a filosofia "é filha primogênita da religião". Em suma, a filosofia é *reflexão* sobre a revelação originária de Deus.

3.2 Primeira parte da fórmula ideal: o ente existe necessariamente

A filosofia, portanto, procura transpor em palavras a revelação imediata e objetiva da idéia à mente. Daí deriva aquela "fórmula ideal", que nada mais é do que "uma proposição que expressa a idéia de modo claro, simples e preciso, através de um juízo". Ora, o primeiro conteúdo da fórmula ideal é que *o ente existe necessariamente.* Isto é, Deus "revela-se a si mesmo e declara sua própria realidade ao nosso pensamento [...]". Esse primeiro juízo "é legítimo e tem valor objetivo". E assim é, como escreve Gioberti, pela razão de que ele "é a simples repetição do juízo intuitivo, que o precede, o fundamenta e o autoriza".

Todavia, da revelação originária e objetiva de Deus como absoluto e necessário também deriva que ele é causa eficiente *do que existe.* O *existente* não é realidade que se auto-explica: ele requer o ente como sua causa, razão por que o ente é a causa do existente.

3.3 Segunda parte da fórmula ideal: o ente cria o existente

Com isso, estamos na segunda parte da fórmula ideal: *o ente cria o existente.* As realidades existentes encontram sua razão de ser na causa primeira, que é Deus. Deus se revela como criador e, escreve Gioberti, a criação é "ação positiva e real, mas livre, pela qual o ente [...] cria as substâncias e as causas segundas [...], e as conserva no tempo com a imanência da ação causadora que, em função das coisas produzidas, é criação contínua". Desse modo, o espírito humano é "espectador direto e imediato da criação". As coisas, porém, não param por aí, já que o homem não é somente espectador, mas, por meio da vida moral, também é ator de seu retorno ao ente.

3.4 Terceira parte da fórmula ideal: o existente retorna ao ente

Eis então a terceira parte da fórmula ideal: *o existente retorna ao ente.* Escreve Gioberti: "Saída de Deus e retorno a Deus — eis a filosofia e a natureza, a ordem universal dos conhecimentos e a ordem universal das existências". Portanto, na base de nosso saber (a filosofia) e da realidade

(a natureza) há uma estrutura objetiva que Deus revela originariamente ao homem e que nossas palavras traduzem na "fórmula ideal" segundo a qual "o ente procura o existente" e "o existente retorna ao ente". O caminho do ontologismo é o caminho para não se cair no pântano do subjetivismo, para evitar o panteísmo e para, assim, salvaguardar a liberdade e a autonomia da pessoa. O ente é criador e não se confunde com os existentes. E o retorno do homem ao ente não se concretiza "mediante a identificação absurda dos panteístas, e sim por meio daquela união que, ao invés de destruir a personalidade finita, a preserva e a aperfeiçoa".

A fórmula ideal expressa dois ciclos essenciais da estrutura da realidade: no primeiro, Deus cria o existente; no segundo, o existente volta a Deus. "A ontologia, que é a ciência dos princípios, diz respeito principalmente ao primeiro ciclo, ao passo que a ética concerne ao segundo: uma é a base e a outra é o cume do saber".

4 O "primado moral e civil dos italianos"

Sobre as bases de sua filosofia, na obra *Sobre o primado moral e civil dos italianos* Gioberti teoriza seu programa político e delineia os fundamentos do movimento neoguelfo. Em política, dissera Gioberti, "abundam as opiniões, mas falta a ciência". E, precisamente para suprir essa falta de ciência e de objetividade, Gioberti escreveu o *Primado,* derivando suas teses centrais das premissas teóricas já expostas e na convicção de que uma política que não encontre sua base em Deus está destinada ao malogro: "Só a idéia pode tornar unânimes os estadistas e os filósofos; sem a idéia, pode-se seduzir, mas não persuadir". Se aplicarmos à sociedade humana a fórmula ideal "o ente cria o existente", tal fórmula significa unicamente que "a religião cria a moralidade e a civilização do gênero humano". Mas a religião na qual se conserva intacta a revelação de Deus ao homem é o cristianismo, do qual a Igreja católica é a guarda e a intérprete fiel. Entretanto, o catolicismo tem seu centro de difusão na Itália, e é em Roma que se encontra o papa. A Itália difundiu as verdades comuns que fizeram a Europa. *A Itália cria a Europa,* mas, depois de Lutero e Descartes, a Europa afastou-se sempre mais da verdade objetiva revelada por Deus, passando a confiar e se basear no homem. E foi assim que a Europa caiu no caos do arbítrio. A Europa só voltará ao caminho justo se *voltar à Itália.* O destino da Itália, portanto, é o mesmo destino da Europa. Assim, a Itália deve retomar sua missão de civilização no interior da história da humanidade. Textos 7 8

GALLUPPI

1 Demonstração da existência de Deus

Como da realidade contingente chega-se ao ser necessário: "Posta, portanto, uma existência condicionada ou uma existência que começa a existir, deve-se também pôr uma existência absoluta ou uma existência que não começa a existir".

Para exprimir de modo mais breve a demonstração da existência do *ser necessário* e dela melhor fazer ver a descendência do princípio da causalidade, eu raciocino assim. Aquilo que começa a existir deve ter uma causa de sua existência. Uma existência antecedente que começa a existir não é a causa que se busca, pois é também uma existência condicionada. Se B existe condicionadamente e A existe condicionadamente, posta a existência de A não se põe ainda a causa suficiente da existência de B, pois a condição da existência de A é também uma condição para a existência de B: posta, portanto, uma existência condicionada ou uma existência que começa a existir, deve-se também pôr uma existência absoluta ou uma existência que não começa a existir.

A demonstração da existência do ser necessário contém duas premissas: uma *a priori* e outra *a posteriori*. A primeira é verdade pura, racional, hipotética; a segunda, um dado primitivo da experiência. *Se alguma coisa existe, um ser necessário existe*: eis a premissa experimental. Este exemplo demonstra sensivelmente a importância da aplicação das verdades racionais a dados experimentais, a necessidade ao mesmo tempo dos dados experimentais para a realidade do conhecimento. Pertence à experiência conduzir-nos no mundo da realidade; sem ela, apesar das verdades apresentadas ao espírito pelo raciocínio, permaneceríamos apenas na razão do pensamento e das hipóteses. Mas a experiência do outro lado permaneceria estéril sem a intervenção da especulação; é necessária a ação da razão para fecundar os dados experimentais. *Se alguma coisa existe, um ser necessário existe.* Esta verdade pura, *a priori*, não é mais que hipotética, e não pode ser mais que hipotética; eu jamais poderia deduzir dela alguma verdade de existência. *Alguma coisa existe*, ou *eu existo*, eis uma verdade primitiva de existência, experimental, mas enquanto permaneço apenas na experiência, esta verdade permanece isolada, infecunda; ela não me dá direito a nenhuma dedução; reunamos as duas verdades. *Se alguma coisa existe, um ser necessário existe; alguma coisa existe.* Estas duas premissas me levam a um conhecimento de existência: *um ser necessário existe.*

Se os pensadores lançarem um olhar sobre as matemáticas mistas e sobre a física, verão a cada passo a reunião das verdades racionais com os dados da experiência, e conhecerão seus resultados afortunados. [...] Os outros filósofos não poderão nada me opor contra a realidade do conhecimento que estabeleci. Eu tomei da experiência este dado: *eu existo*; e fui levado necessariamente a esta ilação: *um ser necessário existe.* Eu apenas imitei os matemáticos nas matemáticas mistas e os físicos. Se o método destes leva à verdade, por que não deveria levar-nos na questão que nos ocupa?

P. Galluppi,
Ensaio filosófico sobre a crítica do conhecimento.

ROSMINI

2 A idéia do ser

"Pensar o ser de um modo universal não quer dizer mais que pensar a qualidade que é comum a todas as coisas, sem se ocupar de todas as suas outras qualidades genéricas, ou específicas, ou próprias".

E ainda mais precisamente: "A existência é, de todas as qualidades comuns das coisas, a comuníssima e universalíssima".

Eu parto de um fato mais óbvio, e o estudo deste fato é aquilo que forma toda a teoria que estou para expor.

O fato óbvio e simplista do qual parto é que o homem pensa o ser de um modo universal. Seja qual for a explicação que se queira dar deste fato, o próprio fato não pode ser controvertido.

Pensar o ser de um modo universal não quer dizer mais que pensar a qualidade que é comum a todas as coisas, sem levar em conta todas as outras suas qualidades genéricas ou específicas ou próprias. Está em meu arbítrio pôr minha atenção de preferência em um e não em outro elemento das coisas. Ora, quando coloco minha atenção exclusivamente na qualidade que é *comum* a todas as coisas, isto é, no *ser*, então costuma-se dizer que eu penso o ser como universal.

Negar que ponhamos, se quisermos, nossa atenção sobre o ser comum das coisas, sem levar em conta, e mais, abstraindo de todas as outras qualidades delas, seria opor-se àquilo que a mais fácil observação sobre as próprias operações nos atesta, um contradizer o senso comum, um renegar a linguagem.

De fato, quando faço este discurso costumeiro: "a razão é própria do homem, o sentir lhe é comum com as feras, o vegetar com as plantas, mas o ser lhe é comum com todas as coisas", considero o *ser comum*, independentemente de todo o resto. Se o homem não tivesse a faculdade de considerar o *ser* em separado de todo o resto, este discurso costumeiro seria impossível.

O fato de que falamos é tão evidente, que não seria necessário gastar uma palavra, bastando acená-lo, se os homens de nossos tempos não se tivessem esforçado de pôr tudo em dúvida. Ora, um fato tão evidente é o ponto simplicíssimo, onde insiste toda a teoria da origem das idéias.

Pensar o ser de modo universal equivale a dizer "ter a idéia do ser como universal", ou pelo menos supõe isso, não se podendo pensar o ser sem ter a idéia dele. [...]

A análise de qualquer conhecimento nosso nos dá como resultado constante a proposição acima colocada, que "o homem não pode pensar em nada sem a idéia do ser". E de fato não há conhecimento, nem pensamento que possa ser concebido a partir de nós, sem que nele se encontre misturada a idéia do ser.

A *existência* é, de todas as qualidades comuns das coisas, a comuníssima e generalíssima.

Tomai qualquer objeto que desejais, tirai dele com a abstração suas qualidades próprias, depois removei ainda as qualidades menos comuns, e pouco a pouco ainda as menos comuns. No fim de toda essa operação aquilo que permanecerá como última de todas as qualidades será a existência: e para ela ainda podeis pensar alguma coisa, pensareis um ente, embora suspendereis o pensamento a partir de seu modo de existir. Este pensamento vosso não terá mais como objeto a não ser um ente perfeitamente indeterminado, perfeitamente desconhecido em suas qualidades, um x. Mas esta será ainda alguma coisa, porque a existência, embora indeterminada, permanece. Não é em tal caso o nada o objeto de vosso pensamento, porque no nada não se concebe existência sequer possível; e pensar que existe ou pode existir um ente, o qual terá certamente todas as qualidades que lhe são necessárias para que exista, embora estas sejam desconhecidas para vós ou, em suma, não pensai nisso: e isso é ainda uma idéia, embora totalmente indeterminada.

Ao contrário, se depois de ter tirado fora de um ente todas as outras qualidades, tanto as próprias como as comuns, tirais ainda a mais universal de todas, o ser, então não permanecerá mais nada em vossa mente, apaga-se todo o vosso pensamento, é impossível que tenhais qualquer idéia daquele ente.

A. Rosmini,
Novo ensaio
sobre a origem das idéias.

3 O momento privilegiado da "iluminação"

Quando Rosmini compreendeu que a idéia do ser é "o continente máximo, a idéia-mãe, *como a que contém em seu seio todas as outras*".

Jovem com dezoito anos, eu caminhava um dia sozinho e recolhido em mim mesmo pelo caminho de Rovereto que chamam de *Terra* e que se encontra, como sabeis, entre a Torre e a ponte do Leno; e passando por diversos objetos do pensamento, veio-me a observação que a razão de um conceito está em um conceito mais amplo, e a razão deste em outro mais amplo ainda; e assim, subindo de conceito em conceito, cheguei à idéia universalíssima do *ser*, na qual todo conceito se resolve; eu não podia subir mais, porque dessa idéia só se podia tirar o ser, e tirando-lhe o ser ela se desvanecia, e eu restava com nada. Persuadi-me então que aquela idéia do ser é razão última de todo conceito, o princípio de todos os conhecimentos; aquietei-me na verdade encontrada, saboreando-a e adorando o Pai das luzes. E minha consolação cresceu, quando, voltando sobre o caminho percorrido e revestindo a idéia de to-

das as determinações das quais a havia pouco a pouco despojado, via, um depois do outro, comparecerem de novo os primeiros conceitos, até o primeiríssimo do qual tinha começado o movimento. Então concluí com segurança que a idéia do ser é o *continente máximo*, a *idéia-mãe*, como a que contém em seu seio todas as outras; o *fundo comum* de todas as idéias, que não são mais que a idéia do ser mais ou menos circunscrita e determinada; o *objeto necessário* do pensamento, como a que entra em todo pensamento, e não se pode tirá-la sem que o pensamento pereça.

Em G. B. Pagani,
A vida de Antônio Rosmini,
escrita por um sacerdote
do Instituto da Caridade, Manfrini.

4 A "pessoa"

"Chama-se pessoa um indivíduo substancial inteligente, enquanto contém um princípio ativo, supremo e incomunicável".

Pode-se definir a pessoa como "um sujeito inteligente", e querendo dar-lhe uma definição mais explícita, diremos que "se chama pessoa um indivíduo substancial inteligente, enquanto contém um princípio ativo, supremo e incomunicável".

Considerando depois esta definição da pessoa, como também a que demos do sujeito, vemos que tanto a palavra *sujeito* como a palavra *pessoa* exprimem a ordem intrínseca do ser em um indivíduo que sente e, portanto, têm como base uma *relação* entre o princípio intrínseco (do qual depende a subsistência do indivíduo e o qual move toda a sua atividade), e tudo o mais que existe no próprio indivíduo e que provém daquele princípio sustentado e ativado.

De fato, nem tudo aquilo que existe em um indivíduo substancial constitui propriamente o sujeito, ou seja, a pessoa, mas o sujeito e a pessoa têm sua base, como dizemos, no *princípio supremo* que se encerra no indivíduo; e as outras coisas que podem entrar no mesmo indivíduo não pertencem ao sujeito ou à pessoa, a não ser pela estreitíssima ligação que têm com o princípio supremo, por meio do qual subsistem e formam juntos um só indivíduo.

Assim como se chama de *sujeito* aquilo que é princípio supremo de atividade em um indivíduo qualquer que sente, inteligente ou não, assim também se chama *pessoa* aquilo que é princípio supremo em um indivíduo inteligente. De modo que a diferença entre sujeito e pessoa é a que existe entre o gênero e a espécie, uma vez que captamos a sensitividade em um sentido mais universal, no qual ela abraça também o entender, que se reduz a um modo especial de sentir. De modo que a pessoa não é mais que uma classe de sujeitos mais nobres, a dos sujeitos intelectivos.

Depois resultam ainda da definição as outras propriedades da pessoa, que são:

1. que ela deve ser uma substância;
2. que ela deve ser um indivíduo e, por isso, pertencente às coisas reais e não às coisas meramente ideais;
3. que deve ser inteligente;
4. que deve ser um princípio ativo, entendendo a palavra *atividade* em seu significado mais extenso, no qual ela abraça de algum modo também a passividade, de modo que a pessoa é o princípio ao qual se refere e do qual parte ultimamente toda a passividade e toda a atividade do indivíduo;
5. que deve ser um princípio supremo, isto é, tal que no indivíduo não se encontre nada mais que lhe esteja acima, onde ele mutue a existência; um princípio tal que, se houver no indivíduo outros princípios, estes dependam dele e não possam subsistir naquele indivíduo, a não ser pela relação que têm com ele.

No que considere-se que o princípio pessoal chama-se supremo para dele excluir todo outro que lhe esteja acima, não porque ele deva ter necessariamente outros que lhe estejam abaixo, como poderia fazer crer a palavra *supremo*, que parece envolver uma relação com alguma coisa inferior. Nem, todavia, creiamos proibido em uma fórmula geral dizer-se supremo para aquilo que poderia permanecer também único: assim como dizendo-se o *primeiro*, isso pode ser entendido também de um só, não havendo outros. Todavia, a quem agradasse poderia substituir-se a palavra *supremo* pela palavra *independente*, ou alguma outra semelhante.

6. Que deve ser *incomunicável*, conseqüência das propriedades precedentes, e já compreendida de algum módo na noção de indivíduo: pois o indivíduo não pode comunicar-se sem deixar de ser o indivíduo que era antes, e do mesmo modo deve entender-se a incomunicabilidade do sujeito e da pessoa.

A partir disso se vê que a pessoa não é absolutamente e necessariamente o mesmo que aquilo que se exprime com o vocábulo *eu*; mas que entre a pessoa e o *eu* existe uma diferença de conceito, semelhante à que vemos entre o *sujeito* e o *eu*.

É verdade que, no mais, com o monossílabo *eu* se exprime um sujeito inteligente, ou seja, uma pessoa que tem consciência de si mesma, e nós homens não empregamos este monossílabo a não ser para significar a nossa própria personalidade, da qual somos conscientes, de onde temos que o *eu* designa-se um pronome pessoal. Mas, sutilmente considerando, não repugna imaginar que haja um princípio intelectivo em um indivíduo que tem consciência de si e que, todavia, não seja princípio supremo. Em tal caso, a este princípio intelectivo poder-se-ia aplicar justamente o vocábulo *eu*, e não o vocábulo *pessoa*.

A. Rosmini,
Antropologia.

5 Liberdade de ensino

Os pais de família têm o direito de escolher os educadores dos próprios filhos.

Os pais de família têm, por natureza e não pela lei civil, o direito de escolher como mestres e educadores de sua prole as pessoas nas quais depositam maior confiança. Este direito geral contém os direitos especiais que seguem:

1° De educar seus filhos na pátria ou fora dela, em escolas oficiais ou não oficiais, públicas ou privadas, conforme considerem melhor para o bem de sua prole.

2° De estipendiar adequadamente as pessoas nas quais crêem encontrar maior probidade, ciência e idoneidade.

3° De associar-se a outros pais de família, instituindo juntos escolas para onde mandar em comum seus filhos.

O direito que os pais de família têm de fazer instruir e educar sua prole por quem julgam melhor não é indeterminado, caso em que não seria direito, mas encerrado dentro de alguns limites, para além dos quais cessa.

Primeiramente, também os genitores devem respeitar em seus filhos os direitos conaturais a todos os homens, direitos inalienáveis e absolutos. Por isso, os pais de família não têm nenhuma faculdade jurídica de dar ou de fazer dar aos próprios filhos um ensino que os perverta; e se um Governo civil toma sob sua tutela esses direitos dos filhos, sem invadir com este pretexto a esfera dos direitos paternos, ele exerce uma autoridade legítima e cumpre um dever, porque o Governo é instituído principalmente para tutelar os direitos de todos.

Em segundo lugar, o direito dos genitores é limitado pelo direito que a Igreja católica tem sobre o ensino. Como os Governos não podem arrogar-se nenhuma autoridade sobre este ensino, da mesma forma nem os pais de família: mas, tanto pais como Governos devem depender com docilidade do magistério estabelecido sobre a terra por Jesus Cristo.

Em terceiro lugar, o direito que os pais de família têm de escolher os mestres e os educadores que crêem melhores, não lhes dá o direito de prescrever às pessoas que escolhem ou estipendiam para tal trabalho os métodos e as maneiras do ensino: isso deve permanecer na plena liberdade dos próprios mestres e dos educadores.

É verdade que os pais podem, juridicamente falando, reduzir a convenção o modo de ensinar, caso em que os mestres, aceitando tal convenção, renunciariam ao próprio direito: mas isso parece inconveniente, falando de modo geral, como sinal de desconfiança dado aos ensinantes, e uma vileza por parte dos próprios ensinantes, os quais se comprometem, sem necessidade de convenção, a seguir o método que consideram melhor e a não abandoná-lo por motivos de baixo interesse.

Com referência, ainda, à parte educativa, devendo esta ser conduzida parte pelos genitores, os quais não podem jamais entregá-la totalmente às mãos de outros, e parte pelos educadores, convém que estes defiram razoavelmente àqueles, e que uns e outros se coloquem em pleno acordo e procedam com perfeita coerência e unidade.

Finalmente, o direito dos genitores não é uma faculdade arbitrária e caprichosa, mas temperada pela razão e pela moral: é uma faculdade de fazer o bem aos filhos, e não de fazer-lhes o mal.

A. Rosmini,
Da liberdade de ensino.

6 A benéfica influência do cristianismo sobre a sociedade civil

"Esta religião divina restaurou e aumentou no homem os três constitutivos que formam o sujeito dos direitos, e que são a atividade, a inteligência e a moral".

Ora, quem pode desconhecer o fato de que o cristianismo, introduzindo a caridade no

mundo, aí pôs um *princípio de ação incessante* e que ele, assim, imensamente aumentou e perpetuou a atividade nos homens? Quem pode negar que ele tenha posto sobre a terra um *princípio* inextinguível de *infinita inteligência*? Um *princípio de liberdade* tão manifesto, que enquanto a humanidade gentil parecia não poder se mover, oprimida sob o peso de inexorável destino, o homem cristão, no oposto, sente a própria individualidade, e desenvolve em si mesmo uma sua sempre nova livre potência?

Quem finalmente negará ao cristianismo ter melhorado os costumes, ensinado aos homens todas as virtudes? Portanto, esta religião divina restaurou e aumentou no homem os três constitutivos que formam o *sujeito dos direitos*, e que são a atividade, a inteligência e a moral.

Se uma sociedade humana não é mais que um complexo, uma vinculação de direitos e de deveres, quem não compreende apenas a partir disso como a instituição da sociedade cristã deve ter influído sobre todas as outras sociedades, sobre a doméstica e sobre a civil especialmente, fazendo aparecer nelas novos direitos, tirando-os como que do nada com potência criadora, e acertando os incertos, embora apenas melhorando sua raiz, isto é, pelo melhorar, e quase criar no homem o *sujeito dos direitos*?

Mas pouco valeria que os direitos fossem postos na realidade, salvando e engrandecendo seu sujeito, se eles depois não encontrassem respeito pelos outros homens. Pois, qual valor pode ter um direito, embora realíssimo, que ninguém respeita, que cada um apisoa, que nenhuma força é eficaz para proteger?

Ora, o cristianismo não só relevou os direitos dos homens já periclitantes junto com a dignidade humana, recriando os sujeitos idôneos para serem deles revestidos. Mas providenciou igualmente que fossem respeitados, estabelecendo com autoridade e sancionando a lei moral que impõe seu respeito [...] e recriando as pessoas que quisessem observar o respeito.

De que modo recriou as pessoas respeitosas dos direitos? Com a força? Não, pois o respeito forçado não é respeito e, além disso, a aparência de respeito não é durável.

O cristianismo obrigou os homens a respeitar os direitos do modo mais suave e só eficaz, fazendo com que as pessoas, como dizíamos, quisessem respeitá-los. Em uma palavra, melhorou as vontades dos homens. Eis aí tudo: os direitos a partir dessa hora encontraram todo respeito.

Sim, justamente com a própria ação com a qual deu ao mundo quem pudesse ter direitos, isto é, formou os sujeitos dos direitos, o cristianismo deu ao mundo igualmente quem livremente os respeitasse. Assim tornou-se possível a realização dos direitos humanos: assim eles tiveram um valor.

Portanto, quanto a sociedade doméstica e a civil não devem estritamente à sociedade religiosa? Quanto não depende dela não somente sua perfeição, mas também sua própria essência? Como, portanto, se poderá expor totalmente o direito destas sociedades, sem antes falar do direito da sociedade em que elas se enraízam como plantas no solo?

A. Rosmini,
Filosofia do direito.

GIOBERTI

7 Sobre o catolicismo

O catolicismo é uma unidade doutrinária que se adapta às "várias têmperas intelectuais", "do selvagem ao filósofo". E esta virtude do catolicismo é chamada por Gioberti de "poligonia", "porque o polígono é uno, mas tem lados infinitos".

Sendo universal, deve ser tal também em relação às várias têmperas intelectuais, e ser acomodado a todos, do selvagem ao filósofo. Deve acomodar-se a tudo, sem deixar, porém, sua unidade. Deve, em suma, ser tal que resolva o seguinte problema: encontrar um sistema de religião que seja uno sem deixar de ser múltiplo, e múltiplo sem deixar de ser uno, e responda a todos os graus do desenvolvimento dos intelectos.

Esta virtude do catolicismo denomina-se poligonia; porque o polígono é uno, mas tem lados infinitos.

O catolicismo deve ter um lado objetivo que responda a toda qualidade subjetiva. Há, porém, tantos catolicismos quantas as mentes humanas. Cada uma delas deve encontrar nele seu humor, como o idólatra as imagens, o racionalista as idéias etc. Todavia, não para um sincretismo indigesto, mas de modo que todos estes diferentes aspectos brotem de uma unidade, e deixem o lado negativo que os torna errôneos e supersticiosos quando estão desunidos.

A unidade externa de todos estes catolicismos em um só polígono é a Igreja; mas a

Igreja não só presente e passada, mas futura, abraçando não só todos os cérebros reais, mas os possíveis. Com efeito, o número dos lados poligonais é virtualmente infinito, como o da idéia, uma vez que o polígono é a idéia.

Dir-se-á que o papa, os bispos etc., não entendem o catolicismo do meu modo. Os que me fazem esta objeção não me entendem; respondo que, se o entendessem do meu modo, eu não teria razão, mas estaria errado. Eles, com efeito, como homens que são, pertencem a um lado mais ou menos alto do polígono, e não podem abraçá-lo inteiro. Ninguém o abraça inteiro, exceto Deus. À medida que os graus se elevam, quem neles se coloca abraça um maior número de lados.

A universalidade da Igreja, abraçando todos os tempos e, portanto, não só a Igreja presente e passada, mas futura – daí segue-se que todo ato da Igreja não tem um valor absolutamente católico a não ser enquanto emana dos três tempos. Do que segue-se que os atos subseqüentes têm virtude de modificar os precedentes; porque se não a tivessem, faltaria a estes a sanção da Igreja futura.

Os atos dogmáticos da Igreja são as definições. Cada uma destas é infalível na substância, mas pode ser modificada nos acidentes das definições posteriores e, portanto, aperfeiçoada. Nestes aperfeiçoamentos sucessivos consiste o progresso da dogmática católica. A história está cheia de tais exemplos. Ou melhor, pode-se dizer geralmente que toda definição subseqüente deve por sua natureza modificar as precedentes. Assim, as definições contra os arianos e os semi-arianos aperfeiçoam o símbolo dos apóstolos; as feitas contra Nestório foram modificadas pelas contra Êutico etc.

Todo novo decreto da Igreja refere-se, portanto, para trás e para diante. Para trás, elevando a maior potência a ciência precedente, isto é, atuando-a, explicando-a de forma mais ampla; antes de tudo, preparando semelhantes aperfeiçoamentos para o futuro.

Esta virtude retroativa das definições eclesiásticas se opõe à imobilidade que certos teólogos pretendem. E é de muita importância, porque nos dá o modo de pôr o dogma passado de acordo com a civilização presente.

A filosofia contém a religião logicamente, a religião contém a filosofia cronologicamente. Internamente a filosofia domina; externamente, a religião, isto é, a palavra, tem a primazia. A filosofia e a religião são, por isso, iguais e díspares por aspecto diverso.

V. Gioberti,
Da reforma católica.

8 A função do papado e do catolicismo na história da humanidade

> *"Qual é [...] o chefe do mundo, senão o papa? [...] Pode-se talvez idealizar uma república mais vasta do que aquela que por metrópole tem Roma, e como confins os povos inacessíveis?"*

Qual é a ciência, que por amplitude e sublimidade pode se emparelhar com o catolicismo? Tudo aquilo que é vasto, universal, cosmopolita, não é católico? Qual é o verdadeiro mais complexivo, mais enciclopédico, mais apto a gerar e pôr em acordo tudo o que é cindível, que a primeira palavra do Gênesis e do Catecismo? [...] Qual história mais universal do que a que compreende e explica as origens, os extravios, a instauração e o fim último das coisas, estendendo-se do princípio ao fim dos séculos, e pelo caminho das orlas extremas, entrecruzando-se com o eterno? Qual cosmogonia mais magistral e pitagórica do que a que nos representa o universo, da sublime aristocracia dos espíritos até os graus ínfimos da matéria, como um concerto de forças equilibradas com lei de geometria e de música, e modeladas sobre o arquétipo da idéia incriada da palavra criadora?

E qual admirável acordo na geogonia mosaica com as descobertas dos modernos! Quanta filosofia nos mistérios revelados e quanta evidência naquela espiral de luz, que acompanha suas trevas profundas! De longe mais luminoso é o mistério cristão do que muitos axiomas da ciência heterodoxa. A unidade mais rigorosa, unida à mais ampla variedade possível, e a concretude mais firme e viva, unida com a mais elevada generalidade, de que a mente humana seja capaz, são os dois sinais das doutrinas católicas, fora das quais a idealidade se desvanece e é sufocada pelos particulares, ou esfuma em abstrações sem corpo, e em fantasmas sem consistência. O que é verdadeiro não só a respeito do catolicismo como ciência e como história, mas também como instituição externa e social. Qual é, com efeito, o chefe do mundo, a não ser o papa? Qual é a sociedade do mundo, a não ser a Igreja? Pode-se, talvez, idealizar uma república mais vasta do que a que tem Roma como metrópole e como confins os povos inacessíveis?

V. Gioberti,
Do primado moral e civil dos italianos.

SEXTA PARTE

O POSITIVISMO NA CULTURA EUROPÉIA

"Ciência, logo previsão; previsão, logo ação: tal é a fórmula simplicíssima que expressa de modo exato a relação geral entre a ciência e a arte, tomando estes dois termos em sua acepção total".

Auguste Comte

"A ciência, e apenas a ciência, pode tornar a humanidade aquilo sem o que ela não pode viver, um símbolo e uma lei".

Ernest Renan

"A evolução pode terminar apenas com o estabelecimento da maior perfeição e da mais completa felicidade".

Herbert Spencer

Capítulo décimo quinto

O positivismo sociológico e utilitarista

I. O positivismo: linhas gerais

Na base do positivismo há os desenvolvimentos da ciência e a revolução industrial
→ § 1

• O positivismo é o movimento de pensamento que dominou parte da cultura européia em suas expressões não só filosóficas, mas também políticas, pedagógicas e literárias (é este o período do *verismo* e do *naturalismo*) desde cerca de 1840 até os inícios da primeira guerra mundial. Os traços de fundo do ambiente sociocultural que o positivismo interpreta, exalta e favorece são: uma substancial estabilidade política, o processo de industrialização e desenvolvimentos por vezes portentosos da ciência e da tecnologia. O marxismo interpretará de modo muito diferente a revolução industrial e seus males (desequilíbrios sociais, exploração do trabalho de menores etc.). Os positivistas não ignorarão estes males; tinham porém confiança na força da ciência e do espírito científico, a seu ver mais que adequados a repor em seu lugar todo o corpo social.

Os maiores representantes do positivismo
→ § 2

• Eis os representantes mais influentes do positivismo: Auguste Comte (1798-1857) na França; John Stuart Mill (1806-1873) e Herbert Spencer (1820-1903) na Inglaterra; Jakob Moleschott (1822-1893) e Ernst Haeckel (1834-1919) na Alemanha; Roberto Ardigò (1828-1920) na Itália.

• Embora se inserindo e se desenvolvendo em tradições culturais e filosóficas diferentes (racionalismo cartesiano e Iluminismo na França; tradição empirista, utilitarista e evolucionista na Inglaterra; naturalismo renascentista na Itália), o positivismo mostra, em suas manifestações, traços comuns que permitem fixar sua identidade como movimento cultural.

Os traços teóricos que conotam a "identidade" do positivismo
→ § 2

a) O positivismo reivindica o primado da ciência: o único conhecimento válido é o científico; o único método para adquirir conhecimento é o das ciências naturais; este método consiste no encontro de leis causais e em seu controle sobre os fatos; tal método deve ser aplicado também ao estudo da sociedade, isto é, à sociologia.

b) Passo a passo com o primado da ciência como instrumento cognoscitivo, temos a exaltação da ciência como *único meio* capaz de resolver, no curso do tempo, *todos* os problemas humanos e sociais anteriormente sofridos pela humanidade.

1 Desenvolvimentos da sociedade e progressos da ciência na época do positivismo

O positivismo representa um movimento compósito de pensamento que dominou grande parte da cultura européia, em suas manifestações filosóficas, políticas, pedagógicas, historiográficas e literárias (a propósito de literatura, basta pensar no verismo e no naturalismo), de cerca de 1840 até quase 1914.

Passado o furacão de 1848, excetuando-se o conflito da Criméia em 1854 e a guerra franco-prussiana de 1870, a era do positivismo foi época de paz substancial na Europa e, ao mesmo tempo, a época da expansão colonial européia na África e na Ásia.

Dentro desse quadro político, a Europa consumou sua transformação industrial, e os efeitos dessa revolução sobre a vida social foram maciços: o emprego das descobertas científicas transformou todo o modo de produção; as grandes cidades se multiplicaram; cresceu de forma impressionante a rede de intercâmbios; rompeu-se o antigo equilíbrio entre a cidade e o campo; aumentaram a produção e a riqueza; a medicina debelou as doenças infecciosas, antigo e angustiante flagelo da humanidade.

Em poucas palavras, a revolução industrial mudou radicalmente o modo de vida. E os entusiasmos se cristalizaram em torno da idéia de *progresso humano e social* irrefreável, já que, de agora em diante, possuíam-se os instrumentos para a solução de *todos* os problemas. Para o pensamento da época, esses instrumentos eram sobretudo a ciência e suas aplicações na indústria, bem como no livre intercâmbio e na educação.

Além disso, no que se refere à ciência, deve-se dizer que, no período que vai de 1830 a 1890, freqüentemente se entrelaçando com o desenvolvimento da indústria (num entrelaçamento que não foi unilateral), a ciência registrou muitos passos adiante em seus setores mais importantes: na matemática, entre outros, temos as contribuições de Cauchy, Weierstrass, Dedekind e Cantor; na geometria, as de Riemann, Bolyai, Lobacewskij e Klein; a física apresenta os resultados das pesquisas de Faraday sobre a eletricidade, e de Maxwell e Hertz sobre o eletromagnetismo; ainda na física, temos os trabalhos fundamentais de Mayer, Helmholtz, Joule, Clausius e Thomson sobre a termodinâmica; o saber químico é desenvolvido por Berzelius, Mendelejev e von Liebig, entre outros; Koch, Pasteur e seus discípulos desenvolvem a microbiologia, obtendo êxitos estrondosos; Bernard constrói a fisiologia e a medicina experimental. Além disso, é a época da teoria evolucionista de Darwin. E os projetos tecnológicos encontram seu símbolo na Torre Eiffel de Paris e na abertura do canal de Suez.

Substancial estabilidade política, o processo de industrialização e o desenvolvimento da ciência e da tecnologia constituem os pilares do meio sociocultural que o positivismo *interpreta, exalta* e *favorece.*

É bem verdade que os grandes males da sociedade industrial não tardarão a se fazer sentir (desequilíbrios sociais, lutas pela conquista de mercados, condição de miséria do proletariado, exploração do trabalho do menor etc.). Esses males serão diagnosticados pelo marxismo em direção diferente da interpretação do positivismo que, embora não ignorando de modo nenhum tais males, pensava que eles logo desapareceriam, como fenômenos transitórios elimináveis pelo crescimento do saber, da educação popular e da riqueza.

2 Os pontos centrais da filosofia positivista

Os representantes mais significativos do positivismo são Auguste Comte (1798-1857), na França; John Stuart Mill (1806-1873) e Herbert Spencer (1820-1903), na Inglaterra; Jakob Moleschott (1822-1893) e Ernst Haeckel (1834-1919), na Alemanha; Roberto Ardigò (1828-1920), na Itália.

O positivismo, portanto, situa-se em tradições culturais diferentes: na França, inseriu-se no racionalismo, que vai de Descartes ao Iluminismo; na Inglaterra, ele se desenvolveu inserindo-se na tradição empirista e utilitarista, entrelaçando-se, em seguida, com a teoria darwiniana da evolução; na Alemanha, assume a forma de cientificismo e de monismo materialista; na Itália, com Ardigò, aprofunda suas raízes no naturalismo renascentista, embora dê seus frutos maiores, dada a situação so-

cial da nação recém-unificada, no campo da pedagogia e também na antropologia criminal. Apesar de tais diversificações, o positivismo apresenta traços comuns que nos permitem sua identificação como movimento de pensamento.

1) Diversamente do idealismo, o positivismo reivindica o *primado da ciência:* nós conhecemos somente aquilo que as ciências nos dão a conhecer, pois *o único método de conhecimento é o das ciências naturais.*

2) O método das ciências naturais (identificação das *leis causais* e seu domínio sobre os *fatos*) não vale somente para o estudo da natureza, mas também para o estudo da sociedade.

3) Por isso, entendida como ciência dos "fatos naturais" que são as relações humanas e sociais, a *sociologia* é fruto qualificado do programa filosófico positivista.

4) O positivismo não apenas afirma a unidade do método científico e o primado desse método como instrumento cognoscitivo, mas também exalta a ciência como o único meio em condições de resolver, ao longo do tempo, *todos* os problemas humanos e sociais que até então haviam atormentado a humanidade.

5) Conseqüentemente, a era do positivismo é época perpassada por otimismo geral, que brota da certeza de progresso irrefreável (por vezes concebido como fruto da engenhosidade e do trabalho humano e, por vezes, ao contrário, visto como necessário e automático) rumo a condições de bem-estar generalizado em uma sociedade pacífica e penetrada pela solidariedade humana.

6) O fato de que a ciência seja proposta pelos positivistas como o único fundamento sólido da vida dos indivíduos e da vida associada, de ela ser considerada como a garantia absoluta do destino progressista da humanidade, e de o positivismo se pronunciar pela "divindade" do *fato,* induziu alguns estudiosos a interpretarem o positivismo como parte integrante da mentalidade romântica. Somente que, no caso do positivismo, seria exatamente a ciência a ser infinitizada. Assim, por exemplo, o positivismo de Comte, diz Kolakowski, "contém uma construção oniabrangente de filosofia da história, que se consuma em visão messiânica".

7) Essa interpretação, porém, não impediu que outros intérpretes (por exemplo, Geymonat) vissem no positivismo temas fundamentais tomados da tradição iluminista, como a tendência de considerar os fatos empíricos como a única base do verdadeiro conhecimento, a fé na racionalidade científica como solução dos problemas da humanidade, ou ainda a concepção leiga da cultura, entendida como construção puramente humana, sem dependências em relação a pressupostos e teorias teológicas.

8) Sempre em linha geral, o positivismo (neste caso, John Stuart Mill é exceção) caracteriza-se pela confiança acrítica e, amiúde, leviana e superficial, na estabilidade e no crescimento sem obstáculos da ciência. Essa confiança acrítica na ciência chegou a se tornar fenômeno de costume.

9) A "positividade" da ciência leva a mentalidade positivista a combater as concepções idealistas e espiritualistas da realidade, concepções que os positivistas rotulavam como metafísicas, embora mais tarde tenham caído em metafísicas igualmente dogmáticas.

10) A confiança na ciência e na racionalidade humana, em suma, os traços iluministas do positivismo induziram alguns marxistas a considerarem insuficiente e até reducionista a usual interpretação marxista, que só vê no positivismo a ideologia da burguesia da segunda metade do século XIX.

II. Auguste Comte e o positivismo sociológico

• Animado desde a juventude com propósitos de "regeneração universal", sucessivamente pai oficial da sociologia, Auguste Comte (1798-1857) é o autor do *Curso de filosofia positiva* (1830-1842, em seis volumes). E é aqui que ele formula sua famosa *lei dos três estágios*, segundo a qual a humanidade, assim como a psique dos indivíduos particulares, passa através de três estágios:

A humanidade passa por três estágios: teológico, metafísico e positivo → *§ 1*

a) estágio *teológico*;
b) estágio *metafísico*;
c) estágio *positivo*.

No estágio *teológico* os fenômenos são interpretados como "produtos da ação direta e contínua de agentes sobrenaturais, mais ou menos numerosos"; no estágio *metafísico* são explicados com referência a essências, idéias, forças abstratas como a "simpatia", a "alma vegetativa" etc.; no estágio *positivo* o homem procura descobrir, "com o uso bem combinado do raciocínio e da observação", as leis efetivas "de sucessão e de semelhança" que presidem ao acontecimento dos fenômenos.

• O objetivo da ciência – escreve Comte – é a *pesquisa das leis*, e isso por causa do fato de que "apenas o conhecimento das leis dos fenômenos [...] pode evidentemente levar-nos na vida ativa a modificá-los para nossa vantagem". *Ciência, de onde previsão; previsão, de onde ação*. Na esteira de Bacon e de Descartes, Comte afirma que será a ciência que fornecerá ao homem o domínio sobre a natureza. Por conseguinte, é indispensável conhecer a sociedade. Eis, então, que Comte propõe a ciência da sociedade, a sociologia, como *física social*, que tem como tarefa a descoberta das leis que guiam os fenômenos sociais, assim como a física estabelece as leis dos fenômenos físicos; e faz isso por meio de observações e comparações. A física social ou sociologia divide-se em *estática social* e *dinâmica social*.

"Ciência, de onde previsão; previsão, de onde ação" → *§ 2*

• A *estática social* estuda as condições comuns que permitem a existência das diversas sociedades no tempo: a sociabilidade fundamental do homem, a família, a divisão do trabalho e a cooperação nos esforços etc. A lei fundamental da estática social é a da ligação entre os diversos aspectos da vida social (político, econômico, cultural etc.). A *dinâmica social* compreende o estudo das leis de desenvolvimento da sociedade. A lei fundamental da dinâmica social é a dos três estágios. E eis um exemplo de aplicação desta lei: o feudalismo é estágio teológico; a revolução (que começa com a reforma protestante e termina com a revolução francesa) é estágio metafísico; a sociedade industrial é estágio positivo.

Estática social e dinâmica social → *§ 3*

• Entre as ciências, a *sociologia* é a mais complexa, uma vez que – na hierarquia estabelecida por Comte e que quer ser uma ordem *lógica, histórica* e *pedagógica* – pressupõe a biologia, a qual pressupõe a química, que, por sua vez, pressupõe a física. Nesta perspectiva, a filosofia deve "determinar exatamente o espírito de cada ciência, descobrir suas relações, reassumir, se possível, todos os seus princípios próprios em número mínimo de princípios comuns, conforme o método positivo".

Classificação e hierarquia das ciências → *§ 4*

• A regeneração da sociedade – que, sobre a base do conhecimento das leis sociais, Comte propõe no *Sistema de política positiva* (1851-1854) – assume as formas de uma religião, onde a Deus se substitui a humanidade, ao amor de Deus o da humanidade. *Humanidade* que é o conjunto de todos os homens vivos, dos mortos e dos que devem ainda nascer. Os indivíduos se regeneram, dentro da humanidade, como as células de um organismo. Os indivíduos são o produto da humanidade: esta deve ser venerada como outrora o eram os deuses pagãos. E, fascinado pelo universalismo do catolicismo, Comte propõe sua religião da humanidade como cópia da ordem da Igreja católica: com dogmas (filosofia positiva, leis científicas), batismo secular, crisma secular etc.; com templos leigos (institutos científicos) e um papa positivo que vigiará o desenvolvimento da indústria e a utilização prática das descobertas. Haverá nomes novos para os meses e para os dias. A mulher é considerada o anjo da guarda positivo.

Substituir o amor de Deus pelo amor à humanidade
→ § 5

1 A lei dos três estágios

Augusto Comte foi o fundador do positivismo francês. Nasceu no ano de 1798 em Montpellier de família modesta, "eminentemente católica e monárquica", foi discípulo e secretário (e, depois, decidido antagonista) de Saint-Simon, aluno da famosa *École Polytechnique* (e, aqui, não devemos esquecer a função de *modelo* da *École Polytechnique*). Teve suficiente familiaridade com a matemática. Foi leitor dos empiristas ingleses, de Diderot, d'Alembert, Turgot e Condorcet (mais tarde, "por higiene mental", lerá o menos possível). Foi o pai oficial da sociologia e, em certos aspectos, o expoente mais representativo da orientação do pensamento positivista em seu conjunto.

Em seu itinerário intelectual e moral Comte escreve: "Ainda aos 14 anos eu já sentia a necessidade fundamental de uma reestruturação universal, política e filosófica ao mesmo tempo, sob o impulso de salutar crise revolucionária, cuja fase principal precedera meu nascimento. A influência luminosa de uma iniciação matemática recebida na família, desenvolvida felizmente na *École Polytechnique*, fez-me instintivamente pressentir a única via intelectual que podia realmente conduzir a essa grande renovação". E acrescenta que em 1822 ele via claro seu projeto filosófico "sob a inspiração constante de minha grande lei relativa ao conjunto da evolução humana, individual e coletiva": a lei dos três estágios.

Trata-se da lei segundo a qual a humanidade, conforme a psique de cada homem, passa por três estágios:

a) o teológico;

b) o metafísico;

c) o positivo.

Escreveu Comte no *Curso de filosofia positivista* (1830-1842): "Estudando o desenvolvimento da inteligência humana [...] desde sua primeira manifestação até hoje, creio ter descoberto uma grande lei fundamental [...]. Esta lei consiste no seguinte: cada uma de nossas concepções principais e cada ramo de nossos conhecimentos passam necessariamente por três estágios teóricos diferentes: o estágio teológico ou fictício, o estágio metafísico ou abstrato e o estágio científico ou positivo [...]. Daí três tipos de filosofia ou de sistemas conceituais gerais sobre o conjunto dos fenômenos, que se excluem reciprocamente. O primeiro é um ponto de partida necessário da inteligência humana; o terceiro é seu estado fixo e definitivo; o segundo destina-se unicamente a servir como etapa de transição".

a) No estágio teológico, os fenômenos são vistos como "produtos da ação direta e contínua de agentes sobrenaturais mais ou menos numerosos";

b) no estágio metafísico, são explicados em função de essências, idéias ou forças abstratas (os corpos se uniriam graças à "simpatia"; as plantas cresceriam em virtude da presença da "alma vegetativa"; o ópio, como ironizava Molière, adormece porque possui a "virtude soporífera");

c) mas é somente no "estágio positivo que o espírito humano, reconhecendo a

■ **Lei dos três estágios.** Comte denomina sua proposta da *lei dos três estágios* "minha grande lei", lei que se refere "ao conjunto da evolução humana, individual e coletiva". A humanidade, como também a psique dos indivíduos particulares, passa através de três estágios: *a*) o teológico; *b*) o metafísico; *c*) o positivo ou científico.
No *Curso de filosofia positiva* Comte afirma: "Estudando o desenvolvimento da inteligência humana [...] desde sua primeira manifestação até hoje, creio ter descoberto uma grande lei fundamental [...]. Esta lei consiste no seguinte: cada uma de nossas concepções principais, cada ramo de nossos conhecimentos passa necessariamente por três estagios teóricos diferentes: o estágio teológico ou fictício; o estágio metafísico ou abstrato; o estágio científico ou positivo [...]. Daí três tipos de filosofia, ou de sistemas conceituais gerais, sobre o conjunto dos fenômenos, que se excluem reciprocamente. O primeiro é um ponto de partida necessário da inteligência humana; o terceiro é seu estágio fixo definitivo; o segundo destina-se unicamente a servir como etapa de transição".
No *estágio teológico* os fenômenos são explicados como produtos da ação direta de agentes sobrenaturais; no *estágio metafísico* os agentes sobrenaturais são substituídos por forças abstratas, essências; é no *estágio positivo* "que o espírito humano, reconhecendo a impossibilidade de obter conhecimentos absolutos, renuncia a perguntar-se qual seja a origem e o destino do universo, quais sejam as causas íntimas dos fenômenos, para procurar apenas descobrir, com o uso bem combinado do raciocínio e da observação, suas leis efetivas, isto é, suas relações invariáveis de sucessão e de semelhança".
Esta é, portanto, a *lei dos três estágios*, a pedra angular do edifício filosófico de Comte; lei que, a seu ver, valeria – como se repete – para o desenvolvimento de toda a história da humanidade, como também para o desenvolvimento da vida dos indivíduos particulares: todo homem é *teólogo* em sua infância; é *metafísico* em sua juventude; é *físico* em sua maturidade.

impossibilidade de obter conhecimentos absolutos, renuncia a perguntar qual é sua origem, qual o destino do universo e quais as causas íntimas dos fenômenos para procurar somente descobrir, com o uso bem combinado do raciocínio e da observação, suas leis efetivas, isto é, suas relações invariáveis de sucessão e de semelhança".

É essa, portanto, a lei dos três estágios, o conceito-chave da filosofia de Comte. Lei que encontraria confirmação tanto no desenvolvimento da vida dos indivíduos (todo homem é *teólogo* na sua infância, é *metafísico* em sua juventude e é *físico* em sua maturidade), como na história humana. Até sem conhecer Vico nem Hegel, Comte constrói com sua lei dos três estágios uma grandiosa filosofia da história, que se apresenta como o esquema de toda a evolução da humanidade. Texto 1

2 A doutrina da ciência

Agora, portanto, estamos no estágio positivo. Os métodos teológicos e metafísicos não são mais empregados por ninguém, exceto no campo dos fenômenos sociais, observa amargamente Comte no *Curso de filosofia positiva*, "embora sua insuficiência a esse respeito já seja plenamente sentida por todos os espíritos um pouco evoluídos". Eis, portanto, salienta Comte, "a grande e única lacuna que se trata de preencher para construir a filosofia positiva". A filosofia positiva, portanto, deve submeter a sociedade a rigorosa pesquisa científica, já que somente uma sociologia científica pode "ser considerada como a única base sólida para a reorganização social, que deve encerrar o estado de crise em que se encontram há longo tempo as nações mais civilizadas".

Não se podem resolver crises sociais e políticas sem o devido conhecimento dos fatos sociais e políticos. E é por essa razão que Comte vê como tarefa extremamente urgente a do desenvolvimento da *física social*, vale dizer, da sociologia científica.

Mas, antes de mais nada, em que consiste a ciência para Comte? Na opinião dele, o objetivo da ciência está na *pesquisa das leis*, já que "só o conhecimento das leis dos fenômenos, cujo resultado constante é o de fazer com que possamos prevê-los, evidentemente, pode nos levar, na vida ativa, a modificá-los em nosso benefício".

Auguste Comte (1798-1857) foi o pai oficial da sociologia e o expoente mais representativo do positivismo.

A lei é necessária para prever, e a previsão é necessária para a ação do homem sobre a natureza. Afirma Comte: "Em suma, *ciência, logo previsão; previsão, logo ação:* essa é a fórmula simples que expressa de modo exato a relação geral entre a ciência e a arte, tomando esses dois termos em sua acepção total".

Na trilha de Bacon e Descartes, Comte pensa que a ciência é que deve fornecer ao homem o domínio sobre a natureza. E, no entanto, ele não é em absoluto de opinião que a ciência, essencialmente e por sua natureza, esteja voltada para os problemas práticos. Comte é claro sobre a natureza teórica dos conhecimentos científicos, que ele se apressa a distinguir claramente dos conhecimentos técnico-práticos. A esse respeito, chega a citar uma consideração de Condorcet: "O marinheiro, preservado do naufrágio graças à observação exata da longitude, deve sua vida a uma teoria concebida dois mil anos antes por homens de gênio, que tinham em vista simples especulações geométricas".

Mas Comte também não é empirista de tipo antigo, que cuida somente dos dados de fato e exclui as teorias. Ainda no *Curso de filosofia positiva,* podemos ler: "Nós reconhecemos que a verdadeira ciência [...] consiste essencialmente de leis e não mais de fatos, embora estes sejam indispensáveis para o seu estabelecimento e sua sanção". A pura erudição consiste em fatos sem lei; a verdadeira ciência consiste em leis controladas com base nos fatos. E esse controle com base nos fatos exclui da ciência toda busca de essências e causas últimas metafísicas.

Essas idéias de Comte sobre a doutrina da ciência influenciaram o pensamento posterior em virtude de sua clareza e validade. De qualquer modo, porém, já em alguns trechos do *Curso de filosofia positiva* e depois, sobretudo, no *Sistema de política positiva* (1851-1854), Comte enrijece sua imagem de ciência, quase a ponto de absolutizá-la:

condena pesquisas especializadas, inclusive experimentais, o uso excessivo do cálculo e qualquer pesquisa científica cuja utilidade não seja evidente. Por isso, em sua opinião, deve-se confiar a ciência não aos cientistas, mas aos "verdadeiros filósofos", ou seja, a todos os que estão "dignamente dedicados ao sacerdócio da humanidade".

O desenvolvimento posterior das ciências desmentiu essas idéias de Comte. Além disso, um conhecimento que hoje parece inútil pode se tornar necessário amanhã. Entretanto, no sistema de Comte, um saber estável e bloqueado está em função de uma ordem social estável.

3 A sociologia como física social

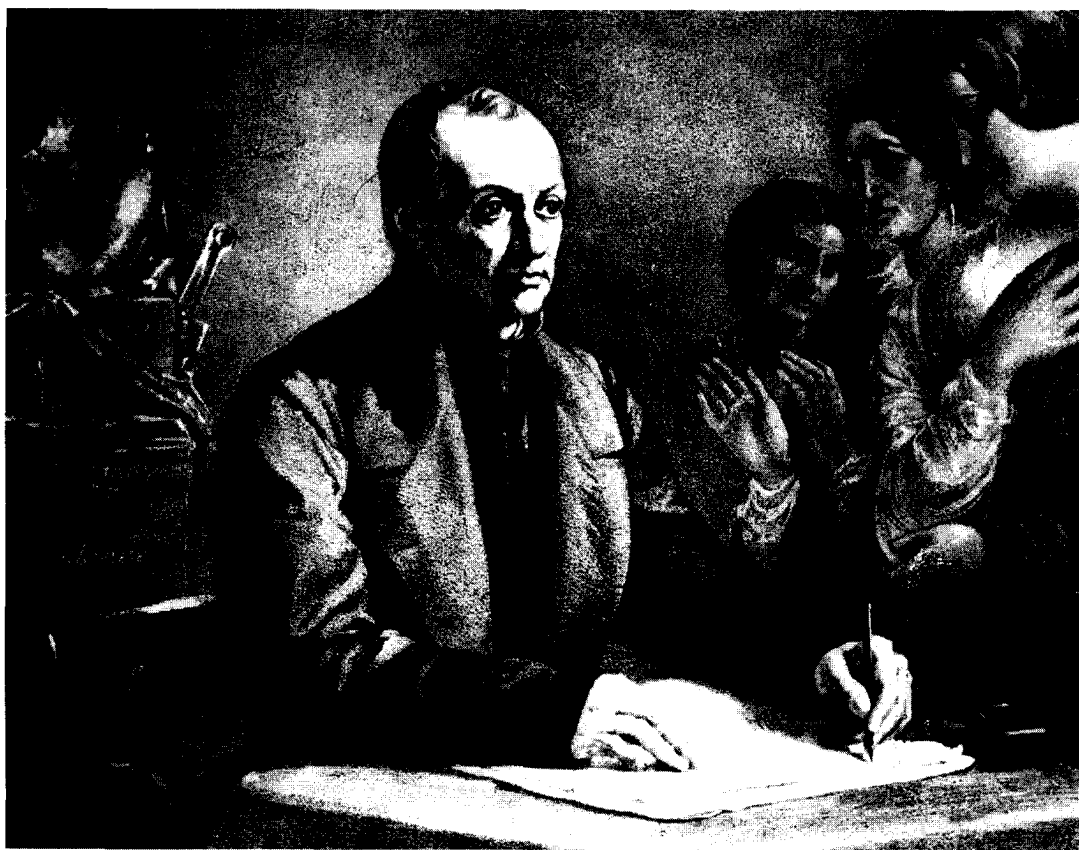
Para passar de uma sociedade em crise para a "ordem social", há necessidade de saber. O conhecimento é feito de leis provadas com base nos fatos. Desse modo, é preciso encontrar as leis da sociedade se quisermos resolver suas crises e prever o desenvolvimento futuro da convivência social

Portanto, para a sociologia, através do raciocínio e da observação, é possível estabelecer as leis dos fenômenos sociais, como a física pode estabelecer as leis que guiam os fenômenos físicos.

Comte divide a sociologia, ou física social, em:

a) estática social;

b) dinâmica social.

a) A estática social estuda as condições de existência comuns a todas as sociedades em todos os tempos. Tais condições são a sociabilidade fundamental do homem, o núcleo familiar e a divisão do trabalho, que se concilia com "a cooperação dos esforços". A lei fundamental da estática social é a conexão entre os diversos aspectos da vida social, de modo que, por exemplo, uma constituição política não é independente de fatores como o econômico e o cultural.

Retrato de Comte à mesa de trabalho.

RÉPUBLIQUE OCCIDENTALE.
Ordre et Progrès. — Vivre pour autrui.

CATÉCHISME POSITIVISTE,
OU
SOMMAIRE EXPOSITION DE LA RELIGION UNIVERSELLE,
EN ONZE ENTRETIENS SYSTÉMATIQUES
entre une Femme et un Prêtre de l'HUMANITÉ;

Par Auguste COMTE,
Auteur du *Système de philosophie positive*,
et du *Système de politique positive*.

L'Amour pour principe,
L'Ordre pour base,
Et le Progrès pour but.

PRIX DE CE VOLUME : TROIS FRANCS.

PARIS.
CHEZ L'AUTEUR, 10, RUE MONSIEUR-LE-PRINCE;
ET CHEZ CARILIAN-GŒURY ET Vve DALMONT,
LIBRAIRES DES CORPS DES PONTS ET CHAUSSÉES ET DES MINES,
quai des Augustins, n° 49.

Octobre 1852
Soixante-quatrième année de la grande révolution

Frontispício da primeira edição do Catecismo positivista *de Comte (Paris, 1852).*

b) Por seu turno, a dinâmica social consiste no estudo das leis de desenvolvimento da sociedade. Sua lei fundamental é a dos três estágios. Também o progresso social segue essa lei. Ao estágio teológico corresponde a supremacia do poder militar (é o caso do feudalismo); ao estágio metafísico, corresponde a revolução (que começa com a Reforma protestante e termina com a Revolução Francesa); ao estágio positivo, corresponde a sociedade industrial.

Mas através de que caminhos podemos conhecer as leis da sociedade? Na opinião de Comte, os caminhos para alcançar o conhecimento sociológico são a *observação,* o *experimento* e o *método comparativo.*

A observação dos fatos sociais é observação direta e enquadrada na teoria, isto é, na teoria dos três estágios. Em sociologia o experimento não é tão simples como em física ou em química, já que não se pode mudar as sociedades à vontade; entretanto, da mesma forma que em biologia, também na sociologia os casos patológicos, alterando o nexo normal dos acontecimentos, substituem de certo modo o experimento. O método comparativo estuda as analogias e as diferenças entre as diversas sociedades, nos seus respectivos estágios de desenvolvimento. E, diz Comte, é o método histórico que constitui "a única base fundamental sobre a qual pode realmente se basear o sistema da lógica política". Texto 2

4 A classificação das ciências

A sociologia, cuja construção é tarefa urgente da filosofia política, coloca-se no vértice do ordenamento das ciências. A partir de sua plataforma matemática, as ciências positivas são hierarquizadas segundo um grau decrescente de generalidade e crescente de complicação: astronomia, física, química, biologia e sociologia. Nesse esquema não estão abrangidas a teologia, a metafísica e a moral, pois as duas primeiras não são ciências positivas, ao passo que a terceira abrange-a a sociologia. A psicologia, também excluída da relação, é reduzida por Comte em parte à biologia e em parte à sociologia. Também a matemática não figura na relação, mas o primeiro volume do *Curso de filosofia positiva* é todo dedicado à matemática, que, "de Descartes e Newton para cá, é a verdadeira base fundamental de toda a filosofia natural", isto é, de todas as ciências, no sentido de que ela é "a imensa e admirável extensão da lógica natural a certa ordem de deduções".

Comte pretende que a ordem das ciências por ele proposta seja simultaneamente ordem *lógica, histórica* e *pedagógica.* A ordem lógica é dada pelo critério da simplicidade do objeto: primeiro vêm as ciências, que, em sua opinião, têm objeto mais simples; depois, caminha-se pouco a pouco até a sociologia, que teria o objeto mais complexo. A ordem histórica pode ser identificada na passagem de cada uma das ciências ao estado positivo: a astronomia saiu da metafísica com Copérnico, Kepler e Galileu; a física alcançou o estado positivo graças às obras de Huygens, Pascal, Papin e Newton; a química saiu de seu limbo metafísico com Lavoisier; a biologia, com Bichat e Blainville. Resta a sociologia, que, como ciência positiva, ainda se encontra no esta-

do programático. E Comte, precisamente, esforçou-se por realizar esse programa. A ordem pedagógica é dada pelo fato de que se deveria ensinar as ciências na mesma ordem de sua gênese histórica.

Na hierarquia de Comte, as ciências mais complexas pressupõem as menos complexas: a sociologia pressupõe a biologia, que pressupõe a física. Entretanto, isso não significa que as ciências superiores sejam redutíveis às inferiores. Cada qual tem sua autonomia, suas leis autônomas. E a sociologia, portanto, não pode se reduzir à biologia nem à psicologia. A sociedade tem realidade natural e *originária:* os homens vivem em sociedade porque isso integra sua natureza social. Os homens são sociáveis desde o início, não havendo necessidade de nenhum "contrato social" para associá-los, como queria Rousseau.

Ainda um ponto muito importante. A filosofia não é nomeada na classificação das ciências de Comte. Qual é, então, o lugar da filosofia no pensamento de Comte? Para Comte, a filosofia não é o conjunto de todas as ciências. Ele vê a função da filosofia em "determinar exatamente o espírito de cada uma delas, em descobrir suas relações e conexões e em resumir, se possível, todos os seus princípios próprios em número mínimo de princípios comuns, em conformidade com o método positivo". A filosofia, portanto, se reduz à metodologia das ciências; ela, escreve Comte, "é o único e verdadeiro meio racional para evidenciar as leis lógicas do espírito humano".

5 A religião da humanidade

Na última grande obra de Comte, o *Sistema de política positiva* (1851-1854), a intenção comtiana de regenerar a sociedade com base no conhecimento das leis sociais assume as formas de uma religião, na qual o amor a Deus é substituído pelo amor à humanidade. A humanidade é o ser que transcende os indivíduos. Ela é composta por todos os indivíduos vivos, pelos mortos e pelos ainda não nascidos. Em seu interior, os indivíduos se substituem como as células de um organismo. Os indivíduos são o produto da humanidade, que deve ser venerada como o eram outrora os deuses pagãos.

Fascinado pelo catolicismo, em virtude do seu universalismo e de sua capacidade de envolver em si toda a vida humana, Comte sustenta que a religião da humanidade deve ser a cópia exata do sistema eclesiástico. Os dogmas da nova fé já estão prontos: são a filosofia positiva e as leis científicas. Os ritos, os sacramentos, o calendário e o sacerdócio são necessários para a difusão de novos dogmas. Haverá um batismo secular, uma crisma secular e uma unção dos enfermos secular. O anjo da guarda positivo será a mulher (não devemos nos esquecer da idealização que Comte fez da mulher amada, Clotilde de Vaux). Os meses tomarão nomes significativos da religião positiva (por exemplo, Prometeu), e os dias da semana serão consagrados cada um a uma das sete ciências. Serão construídos templos leigos (institutos científicos). Um papa positivo exercerá sua autoridade sobre as autoridades positivas que se ocuparão do desenvolvimento das indústrias e da utilização prática das descobertas. Na sociedade positiva, os jovens serão submetidos aos anciãos e o divórcio será proibido. A mulher torna-se a protetora e a fonte da vida sentimental da humanidade.

A humanidade é o "grande ser"; o espaço, o "grande ambiente"; e a terra, o "grande fetiche" — essa é a trindade da religião positiva.

COMTE
O POSITIVISMO SOCIOLÓGICO

A crise em que se encontram as nações mais civilizadas pode ser vencida apenas mediante uma reorganização social, em cuja base deve estar
a **física social**
(a **sociologia científica**):
construir tal ciência é a tarefa da *filosofia positiva*

A FILOSOFIA POSITIVA é essencialmente *metodologia científica*,
descobre as relações entre as diversas ciências,
reassume seus princípios próprios
em número mínimo de princípios comuns,
e determina exatamente o espírito de cada uma das seis ciências fundamentais,
que são (em ordem decrescente por generalidade e crescente por complicação):

1. *matemática*
2. *astronomia*
3. *física*
4. *química*
5. *biologia*
6. *sociologia*

Como a *verdadeira ciência* consiste de leis controladas sobre fatos,
e da ciência deriva a previsão e, portanto, a ação,
A SOCIOLOGIA DEVE ESTABELECER AS LEIS DOS FENÔMENOS SOCIAIS,
MEDIANTE A *OBSERVAÇÃO*, A *EXPERIÊNCIA* E O *MÉTODO HISTÓRICO-COMPARATIVO*,
PARA PODER PREVER RACIONALMENTE O DESENVOLVIMENTO FUTURO DA CONVIVÊNCIA SOCIAL
A sociologia divide-se em

ESTÁTICA SOCIAL:
estuda as condições de existência comuns a todas as sociedades em todos os tempos.
Sua lei fundamental é
a **conexão orgânica**
entre os diversos aspectos da vida social

DINÂMICA SOCIAL:
estuda as leis do desenvolvimento da sociedade.
Sua lei fundamental é
a **lei dos três estágios**,
segundo a qual se desenvolve a evolução humana, individual e coletiva:
"Toda nossa concepção principal e cada ramo de nossos conhecimentos passa necessariamente por três estágios teóricos diferentes"

1. *Estágio* TEOLÓGICO, ou *fictício*: [*infância* do homem e da humanidade]	os fenômenos são vistos como resultados da ação de entidades sobrenaturais
2. *Estágio* METAFÍSICO, ou *abstrato*: [*juventude* do homem e da humanidade]	os fenômenos são explicados como obras de essências abstratas
3. *Estágio* CIENTÍFICO, ou *positivo*: [*maturidade* do homem e da humanidade]	renuncia-se a perguntar quais sejam as causas últimas dos fenômenos, e procura-se apenas descobrir, mediante o raciocínio e a observação, suas leis efetivas (relações invariáveis)

A REGENERAÇÃO TOTAL DA SOCIEDADE PASSA,
ATRAVÉS DA RELIGIÃO DEVOTADA À HUMANIDADE,
AO GRANDE SER QUE TRANSCENDE OS INDIVÍDUOS:
OS DOGMAS DESSA RELIGIÃO SÃO A FILOSOFIA POSITIVA E AS LEIS CIENTÍFICAS

III. A difusão do positivismo na França

• O positivismo francês celebra os nomes de Pierre Laffitte (1823-1903), convicto defensor do pensamento de Comte; de Émile Littré (1801-1881), acadêmico da França e autor do grande *Dicionário da língua francesa* (4 vols., 1863-1872); e sobretudo de Ernest Renan (1823-1892) e Hyppolite Taine (1828-1893).

Os positivistas franceses
→ § 1

Historiador do hebraísmo e do cristianismo, Renan, no estudo dos fenômenos religiosos (*História do povo de Israel*, 1887-1893; *Vida de Jesus*, 1863), aplicou suas idéias positivistas despojando tais eventos de todo aspecto sobrenatural.

Por sua vez, Hyppolite Taine – em obras como *Filosofia da arte*, 1865; *História da literatura inglesa*, 1863 – estudou arte e literatura na perspectiva de um substancial determinismo positivista, afirmando que toda obra de arte é o produto necessário de um determinado ambiente social e de precisas condições históricas e psicológicas.

C. Bernard: fisiólogo e metodólogo
→ § 2

• Lugar à parte, dentro do positivismo francês, merece o grande fisiólogo Claude Bernard (1813-1878), autor de conhecidíssima *Introdução ao estudo da medicina experimental* (1865), onde ele sustenta que o cientista trabalha com hipóteses que submete ao crivo da prova dos fatos, hipóteses que ele descarta se os fatos as contradizem. A ciência é fruto de tentativas e de erros.

1 As figuras significativas de Laffitte, Littré, Renan e Taine

Certamente não foi a religião da humanidade que constituiu a herança mais duradoura de Comte. Embora Pierre Laffitte (1823-1903) tenha defendido o pensamento de Comte em sua unidade indissolúvel, Émile Littré (1801-1881) deixou cair, em sua campanha a favor do positivismo, os resultados da última fase do pensamento de Comte. Littré, acadêmico da França e senador vitalício, foi o autor da obra *Comte e a filosofia positiva* (1863), e do *Grande dicionário da língua francesa.*

O trabalho de Littré teve muita ressonância. Mas foram Ernest Renan e Hyppolite Taine que criaram um autêntico clima positivista na cultura francesa.

Ernest Renan (1823-1892) foi essencialmente historiador do judaísmo e do cristianismo. São conhecidas a sua *História do povo de Israel* (1887-1893) e sua *Vida de Jesus* (1863; trata-se do primeiro volume da *História das origens do cristianismo*). Renan aplicou suas idéias positivistas ao estudo dos acontecimentos religiosos, despojando-os de todo aspecto sobrenatural. A concepção filosófica de Renan está registrada no livro O *futuro da ciência* (escrito em 1848, mas publicado somente em 1890), onde o autor sustenta que "a ciência e só a ciência pode dar à humanidade aquilo sem o que ela não pode viver: um símbolo e uma lei".

Hyppolite Taine (1828-1893) é autor de obras célebres, como *As origens da França contemporânea* (5 vols., 1875-1893), *Os filósofos franceses do século XIX* (1857), *Filosofia da arte* (1865) e *História da literatura inglesa* (1863). Taine aplicou as idéias positivistas à crítica literária e à estética: toda obra de arte é o produto necessário de determinado ambiente social e de precisas condições históricas e psicológicas. A obra *Sobre a inteligência* (1870) representa a tentativa decidida de reduzir toda a vida espiritual a mecanismo regulado por leis naturais; esse trabalho influirá sobre o primeiro psicólogo especialista conhecido da

França e fundador da psicologia positiva, Théodule Ribot (1839-1916).

2 Claude Bernard e o nascimento da medicina experimental

Para Comte e os positivistas em geral (com exceção de John Stuart Mill), *a ciência é dogma que não necessita de análise.* No entanto, Claude Bernard (1813-1878) apresentou uma refinada e profunda reflexão sobre a lógica da ciência. Alinhado entre os maiores fisiólogos (entre outras coisas, descobriu a função glicogênica do fígado), determinista (e não fatalista), Bernard sustenta, na famosa *Introdução ao estudo da medicina experimental* (1865), que "não há nenhuma diferença entre os métodos de investigação da fisiologia, da patologia e da terapia. Trata-se sempre do mesmo método de observação e de experimento, que se baseia sempre nos mesmos princípios e só varia na aplicação, conforme a complexidade do fenômeno".

Bernard, portanto, defende o método experimental na medicina. Mas é óbvio que a experiência pressupõe sempre *alguma coisa* a experimentar. E essa alguma coisa são as hipóteses. Na opinião de Bernard, "o homem, por sua própria natureza, é fantasioso e cheio de orgulho; ele acabou por acreditar que as concepções ideais de sua mente, que só correspondiam a seus sentimentos, representavam também a realidade. Por isso, o método experimental não tem nada de espontâneo e inato no homem." Também ele é fruto de tentativas e erros, de esperanças malogradas.

O método experimental é a imposição de uma disciplina à fantasia, disciplina voltada para a eliminação das hipóteses (ou mundos possíveis) incapazes de descrever, explicar ou prever algum pedaço ou aspecto do mundo real. Viu-se que a fantasia não bastava para compreender o mundo, então procurou-se discipliná-la.

E *a ciência e seu progresso são o fruto dessa disciplina.* Uma disciplina crítica que, segundo Bernard, distingue o metafísico e o escolástico do experimentador. Tanto os dois primeiros como o terceiro partem de idéias *a priori,* mas "com a diferença de que o escolástico considera sua idéia como verdade absoluta por ele descoberta e da qual extrai todas as conseqüências apenas com o auxílio da lógica, ao passo que o experimentador, mais modesto, considera sua idéia como simples quesito, como interpretação antecipada da natureza, interpretação mais ou menos provável, da qual extrai de modo lógico as conseqüências, que a todo instante confronta com a realidade através do experimento [...]. A idéia experimental, portanto, é uma idéia *a priori,* que, no entanto, se apresenta sob a forma de hipótese e cuja validade se julga submetendo suas deduções ao critério experimental".

Bernard transfere essas linhas gerais de metodologia *pari passu* para a medicina, pondo a fisiologia como base da medicina, e com isso pondo a medicina de laboratório (a medicina experimental) como fundamento da medicina clínica.

Esse foi o maior dos vários méritos de Bernard.

Claude Bernard e seus colaboradores durante uma experiência, em um quadro de L. Lhermitte.

IV. O positivismo utilitarista inglês

• Os representantes do utilitarismo inglês são, sobretudo, Jeremiah Bentham, James Mill e seu filho John Stuart Mill. Nesse contexto, todavia, é preciso salientar a presença de Adam Smith e David Ricardo; e, sempre no quadro dos estudos sociais, a de Thomas Robert Malthus.

Malthus: a população cresce em proporção geométrica; os recursos, em proporção aritmética → § 2

De Malthus (1766-1834) é célebre o *Ensaio sobre a população* (1798): a população cresce em proporção geométrica enquanto os recursos aumentam em proporção aritmética; o equilíbrio entre as duas tendências é de fato restabelecido, no mundo dos animais e das plantas, pela dispersão das sementes, das doenças, da morte precoce, e, em âmbito humano, também por obra da miséria e do vício.

Malthus pretende substituir a este controle repressivo, exercido sobre a população pela miséria e pelo vício, um controle preventivo por meio da "contenção moral", "com a abstenção do matrimônio por motivos prudenciais e com uma conduta estritamente moral durante o período desta abstinência".

A. Smith, o grande liberalista → § 3.1

• Autor da *Pesquisa sobre a natureza e as causas da riqueza das nações* (1776), Adam Smith (1723-1790) é o representante mais prestigioso da economia política clássica. Eis a essência de seu liberalismo: "O estudo da vantagem pessoal leva cada indivíduo a preferir a ocupação mais vantajosa também para a coletividade. Sua intenção não é a de contribuir para o interesse geral; ele olha apenas para sua vantagem e, neste caso, como em muitos outros, é levado por '*mão invisível*' para a realização de um objetivo estranho às suas intenções".

Ricardo e a teoria do valor-trabalho → § 3.2

• Menos otimista que Smith, mas também sustentador da teoria de que o valor de um bem é igual ao trabalho utilizado para produzi-lo (mesmo se a equação *valor = trabalho* não funciona para o trabalhador, o qual nem sempre chega à posse do valor de seu produto), David Ricardo (1772-1823), teórico do livre comércio dentro da nação e entre nação e nação, é autor dos *Princípios de economia política e de taxação* (1817).

Owen, socialista utópico → § 4

• Engenheiro, industrial e filantropo, Robert Owen (1771-1858) conseguiu fazer de sua fábrica têxtil um modelo de providências humanas; fez isso persuadido de que, mudando as condições ambientais, poder-se-ia mudar o caráter dos homens. Em idade já avançada foi fautor de um socialismo utópico, não diferente do de Saint-Simon e de Fourier.

Bentham: os fatos que verdadeiramente contam são o prazer e a dor → § 5

• Fundador do utilistarismo é Jeremiah Bentham (1748-1832), autor de uma *Introdução aos princípios da moral e da legislação* (1789) e do *Quadro dos moventes da ação* (1817). O princípio fundamental do utilitarismo é: *a máxima felicidade possível para o maior número possível de pessoas*. Para Bentham, no domínio moral, os únicos fatos que contam são o *prazer* e a *dor*. Alcançar o prazer e evitar a dor: aí estão os únicos motivos da ação. E é da máxima importância que não se cometam erros ao avaliar as conseqüências agradáveis ou danosas de uma ação. O necessário é, em poucas palavras,

uma aritmética moral em grau de fazer-nos realizar os cálculos justos. Bentham foi contrário ao imperialismo, e julgava total loucura as colônias. Defendeu os direitos dos animais.

• Associacionista no que se refere à teoria da mente, James Mill (1773-1836), autor de um tratado de economia política – *Elementos de economia política* (1820) – e de uma *Análise dos fenômenos da mente humana* (1829), sustentou que a lei da associação vale também no campo da moral. "A idéia de um prazer – escreve James Mill – excitará a idéia da ação que é causa dele, e quando a idéia existe, a ação deve seguir-se a ela".

James Mill: é para fins egoístas que surge o altruísmo → § 6

A análise das idéias morais mostra também, segundo James Mill, que é para fins egoístas que surge o altruísmo, embora isso não impeça que o altruísmo tenha um valor em si: um raio de luz permanece branco para nós, mesmo depois que Newton o decompôs nas cores do espectro solar. Convicto de que a política pudesse ser dominada pela razão, James Mill, como todos os radicais da época, também estava persuadido da onipotência da educação.

1 Os principais representantes do positivismo utilitarista inglês

O utilitarismo da primeira metade do século XIX é o movimento filosófico que, herdeiro das teses e da atitude dos iluministas, constitui, dentro da tradição filosófica empirista, a primeira manifestação do positivismo social na Inglaterra. Os representantes mais importantes do utilitarismo são Jeremiah Bentham, James Mill e seu filho John Stuart Mill. Dois grandes estudiosos da economia clássica também são habitualmente relacionados entre os representantes do utilitarismo: trata-se de Adam Smith e David Ricardo. E, ao delinear um quadro das idéias econômicas e sociais da Inglaterra na primeira metade do século XIX, também não podemos calar inteiramente sobre Robert Owen e, especialmente, Malthus.

2 O pensamento de Malthus

Thomas Robert Malthus (1766-1834) publicou em 1798, de forma anônima, seu célebre *Ensaio sobre a população*. Malthus parte de dois postulados inegáveis: "1) o alimento é necessário à vida do homem; 2) a atração entre os dois sexos é indispensável e se manterá sempre, mais ou menos, como é atualmente".

Com base nesses dois postulados, ele afirma que "o poder de crescimento da população é infinitamente maior do que o poder que a terra possui de produzir os meios de subsistência necessários ao homem; com efeito, se não for travada, a população aumenta segundo uma progressão geométrica, ao passo que os recursos aumentam segundo uma progressão aritmética".

Se houvessem encontrado alimento suficiente e espaço para se expandir, as espécies animais e vegetais já teriam enchido a terra. Mas a escassez *(necessity)*, "essa imperiosa lei da natureza, que domina todo o criado", as restringe dentro de limites bem definidos. Os animais e as plantas são mantidos dentro desses limites por obra da dispersão de sementes, das doenças e da morte precoce; os homens são controlados também por obra da miséria e do vício.

Para Malthus, esse controle repressivo exercido sobre a população pela miséria e pelo vício deve ser substituído, à medida do possível, pelo controle preventivo, que consiste em impedir o aumento excessivo da população, por meio da "contenção moral", isto é, "abstendo-se do matrimônio por motivos de prudência e com conduta estritamente moral durante o período dessa abstinência".

■ **Utilitarismo.** Este termo indica a concepção em que o *bem* é identificado com o *útil.*
O termo é usado primeiro por Jeremiah Bentham, o qual definiu *utilidade* como tudo aquilo que produz *prazer* ou traz *vantagem.* Útil, em outras palavras, é o que "minimiza" a dor e "maximiza" o prazer. Por conseguinte, a moral, na perspectiva de Bentham, configura-se como espécie de *hedonismo calculado,* escrupulosamente atento à avaliação das características do prazer: duração, intensidade, certeza, proximidade, capacidade de produzir prazeres ulteriores, ausência de conseqüências dolorosas. E sábio será, então, quem renunciar a um prazer imediato para um bem futuro cujo balanço seja melhor.
O princípio de fundo do utilitarismo é o formulado por César Beccaria (1738-1794) em seu célebre livro *Dos delitos e das penas* (1764): "a felicidade máxima dividida pelo maior número de pessoas".
Em tal princípio está implícita a idéia de que a utilidade privada coincide com a pública. E foi esta a idéia que ligou à concepção utilitarista os representantes da "economia clássica", então em *statu nascenti,* ou seja, Adam Smith e David Ricardo. James Mill foi utilitarista, e também seu filho John Stuart Mill, cujo ensaio com o título *Utilitarismo* apareceu em 1861.
A idéia cardeal do trabalho de Mill é a de Bentham: "Conforme o princípio da máxima felicidade, o fim último e a causa de todas as outras coisas serem desejáveis é uma existência isenta o quanto possível de dores e o maior possível rica de prazeres". Diversamente de Bentham, Mill não olha apenas para a quantidade do prazer, mas também para a *qualidade*: "É preferível ser um Sócrates doente do que um porco satisfeito". E, por fim, o conselho de Mill: para saber qual será a mais aguda entre duas dores ou o mais intenso entre dois prazeres, "é preciso confiar-se ao sufrágio universal de todos os que têm prática de umas e outros".

3 A economia clássica

3.1 Adam Smith

Adam Smith (1723-1790) é, juntamente com Ricardo, o representante de maior prestígio da economia política clássica.

Na *Pesquisa sobre a natureza e as causas da riqueza das nações* (1776), Smith sustentara três teses de fundo:

1) *só é produtivo o trabalho manual,* que cria bens materiais que têm valor objetivo de troca;

2) os cientistas, os políticos, os governantes, os professores, em suma, todos os produtores de bens imateriais, *quae tangere non possumus,* contribuem apenas indiretamente para a formação da riqueza nacional, razão por que a riqueza de uma nação será tanto maior quanto menor for o mundo dos ociosos;

3) alcança-se o ápice da sabedoria quando o Estado, deixando *cada indivíduo livre para alcançar o máximo bem-estar pessoal, assegurar automaticamente o máximo bem-estar a todos os indivíduos.*

Esta é a essência do liberalismo de Smith: "O estudo da vantagem pessoal leva cada indivíduo a preferir a ocupação mais vantajosa também para a coletividade. Sua intenção não é a de contribuir para o interesse geral; ele só está olhando para sua vantagem. Mas, nesse caso, como em muitos outros, ele é conduzido por *'mão invisível'* para a realização de um objetivo estranho às suas intenções". Em suma, existe "harmonia natural", "ordem natural", no sentido de que a conseqüência não intencional do egoísmo de cada um é o bem-estar de todos. Com efeito, quando há possibilidade de lucro, os empreendedores se apressam a tirar vantagem disso, produzindo os bens requisitados pelo mercado. De início, somente uns poucos ganharão muito, mas logo outros se apressarão a produzir os mesmos bens e assim, aumentando a oferta, os preços igualarão os custos.

3.2 David Ricardo

David Ricardo (1772-1823) é autor da obra *Princípios de economia política e de taxação* (1817). A visão de Ricardo é menos otimista do que a de Smith. Também sustenta que o valor de um bem é igual ao

trabalho utilizado para produzi-lo, embora devamos levar em conta, na determinação do valor do produto, o custo dos instrumentos utilizados. E se as mercadorias têm o valor do trabalho necessário para produzi-las, o valor do trabalho é a soma do valor dos bens necessários para produzi-lo e reproduzi-lo.

Teórico do livre intercâmbio dentro da nação e entre as nações, Ricardo admite que o melhor preço para as mercadorias é o alcançado no livre mercado, através do jogo da oferta e da procura, mas recusa-se a considerar como o melhor salário o alcançado mediante a mesma técnica.

O valor de uma mercadoria, portanto, é dado pelo trabalho necessário para produzi-la. Entretanto, observa Ricardo, a equação *valor = trabalho* não funciona para o trabalhador, que nem sempre chega à posse do valor de seu produto.

Assim chegamos à questão da *renda fundiária* (isto é, da renda que o proprietário fundiário recebe pela simples razão de ser proprietário do terreno). A renda fundiária seria zero se houvesse disponibilidade infinita de terras. O aumento da população, porém, obriga os homens a cultivarem não somente as melhores terras, mas também as menos prósperas e mais distantes do mercado. Desse modo, ocorrerá que, para obter frutos dessas terras menos adequadas à agricultura, o trabalho será maior. Conseqüentemente, isso aumentará no mercado o preço dos produtos agrícolas em seu conjunto, já que os preços dos terrenos férteis se elevarão ao nível dos menos férteis. Por isso, o lucro proveniente dos terrenos férteis e próximos ao mercado aumentará e irá para o bolso do proprietário dos terrenos férteis, sob a forma de *renda*. Assim, quem trabalha não recebe o valor do seu trabalho, quem não trabalha recebe sempre mais, e os preços aumentam.

Por tudo isso, segundo Ricardo, a renda é anti-social. Mas nem por isso aumentam os preços das mercadorias manufaturadas, "para a produção das quais não é necessária nenhuma quantidade adicional de trabalho", escreve Ricardo nos *Princípios*. No entanto, ele se convenceu de que, "se os salários aumentarem (...), então os lucros deverão necessariamente cair". E essa é outra brecha no imponente edifício da ordem natural de que havia falado Adam Smith.

A crítica atual olha com grande respeito para a obra científica de Ricardo. E será com muitos temas e problemas levantados e discutidos por Ricardo que Marx deverá se confrontar.

4 Robert Owen: do utilitarismo ao socialismo utópico

Robert Owen (1771-1858), engenheiro, industrial e filantropo, inicialmente seguiu o utilitarismo para depois acabar em uma forma de socialismo utópico. Exemplo de "homem que se fez sozinho", Owen, seguindo a cultura progressista inglesa da época, tinha confiança na possibilidade de mudar os homens através da melhoria das condições de vida e por meio da educação.

Antes ainda dos trinta anos, já era co-proprietário e diretor de uma indústria manufatureira têxtil na Escócia. Conforme conta Trevelyan em sua *História da Inglaterra no século XIX*, "em quinze anos, de 1800

Robert Owen (1771-1858), industrial, filantropo e reformador, no início seguiu o utilitarismo para depois aderir a uma forma de socialismo utópico.

a 1815, ele fez de sua fiação um modelo de providências humanas e inteligentes para as mentes e os corpos, com horários moderados, bons salários, condições salubres tanto na fábrica como na aldeia, e boas instalações escolares, inclusive o primeiro abrigo infantil da ilha; o resultado foi que os operários mostravam-se cheios de entusiasmo".

Owen estava convencido de que, tendo mudado o ambiente, havia mudado o caráter dos operários. Mas, ao mesmo tempo, também fizera o sucesso da fábrica. Procurou persuadir os outros empreendedores a fazerem o mesmo. Mas não teve sucesso. Já em idade avançada, elaborou um socialismo que, em suas formas utópicas, assemelha-se ao de Saint-Simon e de Fourier.

5 O utilitarismo de Jeremiah Bentham

Jeremiah Bentham (1748-1832) é o fundador do utilitarismo, cujo princípio fundamental (presente no Iluminismo e já formulado por Hutcheson e Beccaria) é: *a máxima felicidade possível para o maior número possível de pessoas.*

Seu maior interesse voltou-se para a jurisprudência, reconhecendo como seus principais antecessores nesse campo Helvétius e Beccaria. Depois, seus interesses passaram da teoria jurídica para os temas mais especialmente éticos e políticos. Uma idéia importante de Bentham é de que as leis não são dadas de uma vez por todas, mas são modificáveis e aperfeiçoáveis. Conseqüentemente, é preciso trabalhar continuamente por uma legislação em condições de promover "a máxima felicidade para o maior número possível de pessoas".

No domínio da moral, sustentava Bentham, os únicos fatos verdadeiramente importantes são o *prazer* e a *dor.* Alcançar o prazer e evitar a dor são os únicos motivos da ação.

Avaliar, ou seja, expressar aprovação ou desaprovação por um ato, significa pronunciar-se sobre a sua idoneidade para gerar pena ou prazer. E o juízo moral torna-se juízo sobre a felicidade: bom é o prazer (ou a felicidade), má é a dor.

Essa é a *moral utilitarista*: todo indivíduo sempre persegue o que julga ser sua felicidade, ou o estado de coisas em que se dê a maior felicidade e a mínima dor. Assim, a moral se reduz a uma espécie de *hedonismo calculado*, que avalia atentamente as características do prazer: duração, intensidade, certeza, proximidade, capacidade de produzir outros prazeres, ausência de conseqüências dolorosas. Sábio é quem sabe renunciar a um prazer imediato por um bem futuro cuja avaliação é melhor. Por outro lado, é muito importante que não se cometam erros ao avaliar as conseqüências agradáveis ou prejudiciais de uma ação. É preciso chegar a uma aritmética moral, que nos ponha em condições de realizar os cálculos justos.

Os homens procuram cada qual a sua própria felicidade. E o legislador tem a função de harmonizar os interesses privados com os públicos. É do interesse público que eu não roube, embora roubar possa constituir interesse meu, a não ser que não exista lei penal *segura* e *eficaz.* A lei penal, portanto, é o método para fazer com que coincidam os interesses do indivíduo e os da comunidade. É nisso que ela encontra sua justificação. A lei penal pune para prevenir o delito e não porque odiamos o criminoso.

Bentham escreveu muito (embora nunca tenha se preocupado em publicar). Entre suas obras, devem-se recordar: *Introdução aos princípios da moral e da legislação* (1789), *Tábua dos moventes da ação* (1817) e *Deontologia ou ciência da moralidade* (publicada postumamente, em 1834). Difusor e apóstolo das idéias utilitaristas, Bentham teve a satisfação de, nos últimos anos de sua vida, ver surgir um órgão de difusão das concepções utilitaristas, a "Westminster Review".

6 O utilitarismo de James Mill

Ligado ao utilitarismo de Bentham encontra-se o pensamento de James Mill (1773-1836). Autor de uma *Análise dos fenômenos da mente humana* (1829), de alguns dos verbetes mais importantes da *Enciclopédia Britânica* (por exemplo: governo, jurisprudência, leis, prisões), de uma *História das Índias britânicas* (1818) e de um tratado de economia política intitulado *Elementos de economia política* (1820), James Mill — pai de John Stuart Mill — foi

amicíssimo de Ricardo e um dos colaboradores de Bentham. Alcançou alto cargo na Companhia das Índias e colaborou com a "Westminster Review". Muito atuante politicamente, desenvolveu papel de primeiro plano na difusão do liberalismo na Inglaterra. E foi sobretudo mérito seu que o positivismo não tenha assumido na Inglaterra as características de uma concepção autoritária.

Em sua *Autobiografia,* escreve John Stuart Mill: "Meu pai foi o primeiro inglês de grande valor que compreendeu perfeitamente e adotou em seu conjunto as concepções gerais de Bentham sobre a ética, o Estado e a legislação [...]. Em sua concepção de vida, estavam presentes características estóicas, epicuristas e cínicas, não no sentido moderno da palavra, mas no sentido antigo. Em suas qualidades pessoais predominava o estoicismo. Seu modelo de moral era epicurista, tanto pelo utilitarismo como por ter adotado como critério exclusivo do justo e do injusto a tendência das ações de produzirem prazer ou dor [...]. Considerava a vida humana um tanto pobre, uma vez passados o frescor da juventude e a curiosidade insatisfeita [...]. Na escala dos valores, punha em posição muito elevada o prazer suscitado pelos sentimentos de benevolência [...]. Nunca modificou seu juízo sobre a superioridade dos prazeres espirituais em relação a todos os outros, até considerando-os apenas como prazeres, isto é, independentemente de suas outras vantagens".

Associacionista na teoria da mente, James Mill pretendeu fundar uma ciência do espírito que, analogamente à da natureza, tivesse fundamento sólido nos fatos. E, para James Mill, os fatos da mente são as sensações, das quais as idéias representam cópia. A lei que regula a vida das sensações e das idéias é a da contigüidade no espaço e no tempo: se duas coisas foram percebidas juntas, não é possível pensar uma sem pensar a outra. A lei da associação vale também para o campo da moral. Escrevia James Mill: "A idéia de um prazer excitará a idéia da ação que é sua causa. E, quando a idéia existe, a ação deve prosseguir". A análise das idéias morais mostra que é através da associação que se explica a passagem da conduta egoísta à conduta altruísta. É por fins egoístas que surge o altruísmo, mas isso não significa que o altruísmo não tenha *valor* em si mesmo. A generosidade continua sendo generosidade, a gratidão continua gratidão e o altruísmo continua altruísmo até quando são identificados seus moventes egoístas últimos. Do mesmo modo, lembra James Mill, um raio de luz permanece branco para nós, também depois de Newton tê-lo decomposto nas cores do arco-íris. Pergunta-se: "Será que um movente complexo deixa de ser movente tão logo se descubra que é complexo?" A influência dos valores sociais e desinteressados até o sacrifício é um movente real de ações; ela "é o que é, não mudando pelo fato de serem simples ou compostos". É esse o modo pelo qual James Mill, por meio da análise dos fenômenos da mente humana, procura fundamentar o utilitarismo de Bentham. Sempre esteve convencido de que a política podia ser dominada pela razão e, como narra seu filho, "professava o máximo desprezo por todo tipo de emoções passionais e por tudo o que foi escrito ou dito para exaltá-las. Considerava-as como forma de loucura. Para ele, o 'intenso' era a expressão usual de desaprovação depreciativa". Assim, convencido de que a razão estava em condições de dominar a política, James Mill, como todos os radicais daquele período, também estava persuadido da onipotência da educação. E pôs sua teoria em prática educando seu filho, o qual, a propósito, recorda: "No que se refere à minha educação, não sei bem se tirei mais desvantagens do que proveitos de sua severidade, que, no entanto, não foi tal a ponto de impedir-me uma infância feliz".

V. John Stuart Mill: entre lógica indutiva e defesa da liberdade do indivíduo

• Dois livros tornaram célebre John Stuart Mill (1806-1873): o *Sistema de lógica raciocinativa e indutiva* (1843) e o ensaio *Sobre a liberdade* (1859). Uma tese importante do *Sistema de lógica* é a que se refere à *esterilidade* do silogismo. Consideremos o seguinte silogismo: "Todos os homens são mortais; o duque de Wellington é um homem; portanto, o duque de Wellington é mortal". Ora, que "o duque de Wellington seja mortal" é um conhecimento já incluído na premissa "*todos* os homens são mortais"; a conclusão do silogismo é um conhecimento já incluído na premissa e, portanto, a inferência silogística, ou dedutiva, é estéril.

O silogismo é estéril porque não aumenta nosso conhecimento → § 2

• O problema agora, porém, é o seguinte: como se obtêm as proposições gerais como "todos os homens são mortais" e as próprias leis universais da ciência? Obtemos nossos conhecimentos a partir da experiência; e a experiência nos oferece apenas a observação de casos particulares. Porém, então como é que do fato de que Pedro, José, Carlos e Luís estão mortos, dizemos que *todos* os homens são mortais? É este o problema da *indução*. E a indução – escreve Mill – "consiste em inferir, a partir de alguns casos particulares em que se observa que um fenômeno se verifica, que ele se verifica em todos os casos de certa classe, ou seja, em todos aqueles que *se assemelham* aos precedentes nas que se consideram as circunstâncias essenciais".

O difícil problema da indução → § 3

E a individuação de tais circunstâncias essenciais é o resultado, para Mill, da aplicação dos quatro métodos da indução: método da *concordância*, método da *diferença*, método das *variações concomitantes*, método dos *resíduos*. Mas é óbvio que, no contexto de tal problemática, o problema mais urgente é o que se refere à garantia de nossas inferências a partir da experiência. Garantia que Mill vê no princípio de indução, segundo o qual "o curso da natureza é uniforme". O princípio de indução – princípio da uniformidade da natureza ou princípio de causalidade – é, portanto, o axioma geral das inferências indutivas; é a premissa maior de toda indução; ele foi sugerido a partir das mais óbvias generalidades descobertas no início (o fogo queima, a água molha etc.) e, uma vez formulado, foi posto como fundamento das generalizações indutivas.

• De 1861 é o *Utilitarismo*. Mill está de acordo com Bentham: "Conforme o princípio da máxima felicidade, o fim último e a garantia de que todas as outras coisas são desejáveis é uma existência isenta o quanto possível de dores e o mais possível rica de prazeres". Apenas que, diversamente de Bentham, Mill cuida não só da quantidade dos processos, mas também de sua *qualidade*: "é preferível ser um Sócrates doente do que um porco satisfeito". Ainda a 1861 remontam as *Considerações sobre o governo representativo*, trabalho em que Mill enfrenta o problema de como seja possível impedir que uma maioria governe tiranicamente.

Um utilitarista em defesa das liberdades individuais → § 4-5

E em defesa da liberdade individual foi dedicado o escrito *Sobre a liberdade*, fruto da colaboração do filósofo com sua esposa, Harriet Taylor. O núcleo teórico do livro está em reforçar "a importância, para o homem e para a sociedade, de uma grande variedade de características e de uma completa liberdade da natureza humana de expandir-se em inumeráveis e contras-

tantes direções". O ensaio de Mill sobre a liberdade é, talvez até hoje, a defesa da liberdade dos indivíduos mais lúcida e mais cheia de argumentos.

No espírito do livro sobre a liberdade, Mill em 1869 escreve o ensaio *Sobre a escravidão das mulheres*: são páginas de elevada sensibilidade moral. As idéias de Mill sobre a emancipação das mulheres encontrarão ampla repercussão na Inglaterra dentro do movimento das feministas. O direito das mulheres ao voto foi aprovado na Inglaterra em 1919.

1 A crise dos vinte anos

John Stuart Mill (1806-1873) foi educado de modo metódico e severo pelo pai (é impressionante todo o trabalho que James fazia o filho realizar). Crescido na atmosfera cultural inglesa do liberalismo, amigo do economista francês Jean-Baptiste Say (que visitou na França), influenciado pelos escritos de Saint-Simon e seus seguidores, mais tarde leitor e correspondente de Comte (cujas idéias autoritárias e despóticas refutaria), desde jovem, quando leu Bentham pela primeira vez, em 1821, acreditava possuir o que pode ser chamado de "objetivo de vida": "ser um reformador do mundo".

Entretanto, "em certo momento, despertei desse estado como de um sonho. Aconteceu no outono de 1826. Fiquei em estado de depressão nervosa, que ocasionalmente todos podem experimentar. Não sentia nenhum interesse pela alegria ou pelas excitações do prazer. Era um daqueles estados de espírito em que aquilo que era agradável em outros momentos torna-se insípido ou indiferente [...]. Nessa condição espiritual, ocorreu-me de me propor diretamente a pergunta: 'Supõe que todos os objetivos de tua vida se realizassem e todas as mudanças das instituições e opiniões a que aspiras pudessem ser efetuadas precisamente neste instante: isso seria grande alegria e felicidade para ti?' E a voz irreprimível da minha consciência respondeu inequivocamente: 'Não!' Nesse momento, senti parar o coração. Todo o fundamento sobre o qual construíra minha vida ruía por terra".

A crise espiritual de Mill não durou muito tempo, mas ele saiu persuadido de que "são felizes apenas [...] os que se propõem objetivos diversos de sua felicidade pessoal: isto é, a felicidade dos outros, o progresso da humanidade, até alguma arte ou ocupação, exercidos não como meio, mas como fim ideal em si mesmo. Desse modo, aspirando a alguma outra coisa, encontram a felicidade ao longo do caminho. Os prazeres da vida [...] são suficientes para fazer dela uma coisa agradável quando colhidos de passagem, sem considerá-los como objetivos principais".

E pelo resto de sua vida — ligada a Harriet Taylor por delicado e profundo amor —, Stuart Mill trabalhou com muita intensidade, dentro da tradição empirista, associacionista e utilitarista, construindo

John Stuart Mill (1806-1873): seu pensamento constitui uma etapa fundamental na história da lógica e na história da defesa da liberdade dos indivíduos.

com muita intensidade um conjunto de teorias lógicas e ético-políticas que marcaram a segunda metade do século XIX inglês e que até hoje constituem pontos de referência e etapas obrigatórias, tanto para o estudo da lógica da ciência como para a reflexão no campo ético e político.

De fato, se o ensaio *Sobre a liberdade* (1859) — escrito em colaboração com sua mulher — é um clássico da defesa dos direitos da pessoa, seu *Sistema de lógica raciocinativa e indutiva* (1843) continua um clássico da lógica indutiva.

2 O silogismo é estéril: não aumenta nosso conhecimento

A lógica, diz Mill, é a ciência da prova, isto é, do modo correto de inferir proposições de outras proposições. Por isso, ele trata em primeiro lugar dos nomes e das proposições, em que reside toda verdade e todo erro.

Mas as argumentações são cadeias de proposições, que deveriam levar a conclusões verdadeiras se as premissas forem verdadeiras. E o silogismo foi considerado como tipo de argumentação válida.

Qual é, porém, o valor do silogismo? Examinemos o seguinte silogismo: "Todos os homens são mortais; o duque de Wellington é homem; logo, o duque de Wellington é mortal". Concluímos então que "o duque de Wellington (que, na época de Mill, estava vivo e forte) é mortal", a partir da proposição de que "todos os homens são mortais". Todavia, como sabemos que *todos* os homens são mortais? Sabemo-lo porque vimos a morte de Paulo, Francisco, Maria e tantos outros, e porque outros nos contaram terem visto morrer outras pessoas. Portanto, é da *experiência* que extraímos a verdade da proposição "todos os homens são mortais". E *a experiência nos faz observar apenas casos individuais*.

Por isso, a tese fundamental de Mill é a de que "toda inferência é de particular para particular", ao passo que a única justificação do "isso será" é o "isso foi". E a proposição "geral" é o expediente para conservar na memória muitos fatos particulares. Para Mill, todos os nossos conhecimentos e todas as verdades são de natureza empírica, até as proposições das ciências dedutivas, como a geometria.

Na opinião de Mill, o silogismo é estéril, pois não aumenta nosso conhecimento: o fato de o duque de Wellington ser mortal é uma verdade que já está incluída na premissa segundo a qual *todos* os homens são mortais. Mas aqui as coisas se complicam, pois, se é verdade que todo o nosso conhecimento é obtido por observação e experiência, e se é verdade que a experiência e a observação sobre as quais devemos nos basear nos oferecem sempre um número limitado de casos, como teremos então legitimidade para formular proposições gerais como "todos os homens são mortais", ou as leis universais da ciência? Como, a partir do fato de que Pedro, José e Tomás morreram, dizemos que *todos* os homens são mortais?

Esse, na realidade, é o difícil problema da indução. Diz Mill: "A indução é o processo com o qual concluímos que aquilo que é verdadeiro de certos indivíduos de uma classe é verdadeiro para toda a classe, ou que aquilo que é verdadeiro em certos momentos será verdadeiro em circunstâncias semelhantes em todo momento". A indução, diz ainda Mill, pode ser definida sumariamente "como generalização a partir da experiência. Ela consiste em inferir, a partir de alguns casos isolados em que se observa que o fenômeno se verifica, que ele se verifica também em todos os casos de certa classe, ou seja, em todos os que se *assemelham* aos anteriores naquelas que consideramos como circunstâncias essenciais".

3 O princípio de indução: a uniformidade da natureza

Para distinguir as circunstâncias *essenciais* das *não essenciais,* ou seja, tendo em vista "escolher, entre as circunstâncias que precedem ou se seguem a um fenômeno, aquelas às quais realmente está ligado por lei invariável", Mill propõe aqueles que ele chama de "os quatro métodos da indução": o método da concordância, o método da diferença, o método das variações concomitantes e o método dos resíduos.

Nesse caso, porém, a questão mais candente é a do *fundamento* das inferências indutivas ou indução: em suma, qual é a garantia para todas as nossas inferências a partir da experiência?

Na opinião de Mill, essa garantia encontra-se no princípio segundo o qual "o curso da natureza é uniforme": esse é "o princípio fundamental ou axioma geral da indução". E esse princípio foi formulado de diversos modos: o universo é governado por leis, o futuro se assemelhará ao passado. Mas a realidade é que "nós não inferimos do passado para o futuro enquanto passado e futuro, e sim do conhecido para o desconhecido, de fatos observados para fatos não observados, do que percebemos ou do que ficamos diretamente conscientes para o que não entrou em nossa experiência. Nessa afirmação está toda a área do futuro, mas também a parte, de longe maior, do presente e do passado".

O princípio de indução (uniformidade da natureza ou princípio de causalidade), portanto, é o axioma geral das inferências indutivas, que é a premissa maior última de toda indução. Mas qual é o valor desse princípio? Será ele evidente *a priori*? Não, responde Mill: "A verdade é que essa grande generalização também está baseada em generalizações precedentes. As mais obscuras leis da natureza foram descobertas por seu meio, mas as mais óbvias provavelmente foram entendidas e aceitas como verdades gerais antes que delas sequer se ouvisse falar". Em outras palavras, as mais óbvias generalizações descobertas no início (o fogo queima, a água molha etc.) sugerem o princípio da uniformidade da natureza. Uma vez formulado, esse princípio foi proposto como fundamento das generalizações indutivas; estas, depois de descobertas, atestam o princípio da uniformidade, pelo qual "é uma lei que todo acontecimento dependa de alguma lei", e "para cada acontecimento existe alguma combinação de objetos ou acontecimentos [...] cuja ocorrência é sempre seguida daquele fenômeno".

Estes são, portanto, de modo geral, alguns dos traços de fundo da lógica indutiva de Mill.

4 As ciências morais

O livro VI do *Sistema de lógica* diz respeito à *lógica das ciências morais*. Nele Mill reafirma a liberdade do querer humano. Se conhecêssemos uma pessoa profundamente e, portanto, conhecêssemos todos os moventes que nela agem, diz Mill, poderíamos predizer seus comportamentos com a mesma certeza com que prevemos qualquer comportamento físico.

Todavia, tal *necessidade filosófica* não é *fatalidade*. A fatalidade é constrição misteriosa e impossível de mudar. A necessidade filosófica, ao contrário, não impede que, uma vez conhecida, possamos agir sobre a causa da própria ação, como agimos sobre as causas dos processos naturais.

Portanto, não há divergência entre liberdade do indivíduo e ciências da natureza humana. E, entre as ciências da natureza humana, Mill propõe em primeiro lugar a psicologia, que "tem por objeto a uniformidade de sucessão [...], segundo a qual um estado mental sucede a outro".

É a uma ciência particular "ainda por criar", isto é, a *etologia* (de *ethos* = caráter), que Mill atribui a função de estudar a formação do caráter, com base nas leis gerais da mente e da influência das circunstâncias sobre o caráter. E se a etologia é complexa, mais complexa ainda é a *ciência social* que estuda "o homem em sociedade, as ações das massas coletivas de homens e dos vários fenômenos que constituem a vida social".

De 1861 é o *Utilitarismo*. A idéia central do trabalho de Mill é a de Bentham: "Segundo o princípio da máxima felicidade, o fim último em razão do qual todas as outras coisas são desejáveis é uma existência o tanto quanto possível isenta de dores e o mais rica possível de prazeres".

Até aí Mill está de acordo com Bentham. Mas, diferentemente de Bentham, afirma que se deve levar em conta não somente a quantidade de prazer, mas também a *qualidade*: "É preferível ser um Sócrates doente do que um porco satisfeito". Para saber "qual de duas dores é a mais aguda ou qual de dois prazeres o mais intenso, é preciso confiar no juízo geral de todos os que têm prática de umas e de outros". E, para Mill, também não se delineia o contraste entre a maior felicidade do indivíduo e a felicidade do conjunto: é a própria vida social que nos educa, e radica em nós sentimentos desinteressados.

Também são notáveis os ensaios millianos publicados postumamente *Sobre a religião* (1874). A *ordem* do mundo comprova uma inteligência ordenadora. Mas isso não nos autoriza a dizer que Deus tenha criado a matéria, que ele seja onipotente ou onisciente. Como mais tarde em William James, em suma, Deus não é o Todo Absoluto;

o homem é colaborador de Deus ao pôr ordem no mundo e ao produzir harmonia e justiça.

Para Mill, a fé é *esperança* que ultrapassa os limites da experiência. Mas, pergunta-se ele, "por que não nos deixarmos guiar pela imaginação a uma esperança, ainda que jamais se possa produzir uma razão provável de sua realização"?

5 A defesa da liberdade do indivíduo

À liberdade individual é dedicado o ensaio *Sobre a liberdade* (1859), fruto da colaboração do filósofo com sua mulher. Talvez ainda hoje esse livro seja a defesa mais lúcida e rica de argumentação da autonomia do indivíduo. Mill estava profundamente convencido do valor desse livro, pois escrevia em sua *Autobiografia* que ele sobreviveria mais do que qualquer outro livro seu (com a possível exceção da *Lógica*).

O núcleo teórico do trabalho está em reafirmar "a importância, para o homem e a sociedade, de ampla variedade de características e de completa liberdade da natureza humana a expandir-se em direções inumeráveis e contrastantes".

Na opinião de Mill, não basta que a liberdade seja protetora do despotismo do governo, mas também precisa ser protegida contra "a tirania da opinião e do sentimento predominantes, contra a tendência da sociedade a impor, com outros meios além das penalidades civis, suas próprias idéias e seus costumes como regras de conduta para os que dela se dissociam".

O que Mill defende é o direito do indivíduo a viver como lhe aprouver: "Cada qual é o guardião único de sua própria saúde, seja corporal, seja mental e seja ainda espiritual". E isso pelo motivo fundamental de que o desenvolvimento social é conseqüência do desenvolvimento das mais variadas iniciativas individuais. Naturalmente, a liberdade de cada um encontra seu limite na liberdade do outro. Cabe ao indivíduo "não lesar os interesses alheios ou aquele determinado grupo de interesses que, por expressa disposição da lei ou por tácito consenso, devam ser considerados como direitos". Cabe-lhe também "assumir sua parte nas responsabilidades e sacrifícios necessários à defesa da sociedade e de seus membros contra todo prejuízo ou dano".

A liberdade civil implica:

a) liberdade de pensamento, de religião e de expressão;

b) liberdade de gostos e liberdade de projetar nossa vida segundo nosso caráter;

c) liberdade de associação. A idéia de Mill, portanto, é a da maior liberdade possível de cada um para o bem-estar de todos.

No espírito do livro sobre a liberdade, de 1869, Mill escreveu o ensaio *Sobre a servidão das mulheres*. Trata-se de páginas de elevada sensibilidade moral e de grande agudeza na análise social. Há séculos que a mulher é considerada inferior "por natureza". Mas, recorda Mill, a "natureza feminina" é fato artificial, *fato histórico*. As mulheres são relegadas à marginalidade em benefício exclusivo dos homens, tanto na família como, segundo o que ocorria então na Inglaterra, nas fábricas, afirmando-se, além disso, que elas não têm dotes que possam fazê-las se destacar na ciência ou na arte. Mill sustenta que o problema deve ser resolvido com meios políticos: criar as condições sociais de paridade entre homem e mulher. As idéias de Mill sobre a emancipação feminina encontraram grande ressonância na Inglaterra na virada do século, no seio do movimento feminista pelo sufrágio universal. Na Inglaterra o direito de voto para as mulheres foi aprovado em 1919. Texto 3

J. S. MILL
LÓGICA

A LÓGICA,
enquanto ciência da inferência correta de proposições
de outras proposições, mostra que
toda inferência ocorre de particulares a particulares

Todos os conhecimentos, todas as verdades
(compreendendo as proposições das ciências "dedutivas", como a geometria),
são de natureza *empírica*,
e se fundam, portanto, não sobre o silogismo
mas sobre a **indução**:
operação mental com a qual se infere que aquilo que é verdadeiro sobre certos
indivíduos de uma classe, é verdadeiro de toda a classe, ou que aquilo
que é verdadeiro em certos momentos, será sempre verdadeiro em circunstâncias semelhantes

O princípio fundamental da indução é
o **princípio de uniformidade:**
"O curso da natureza é uniforme,
e todo evento depende sempre de alguma lei".
Este princípio é a premissa maior última de toda indução

CIÊNCIAS MORAIS

A LIBERDADE DA VONTADE HUMANA
é capacidade de agir sobre as causas das ações

é conciliável com
as ciências da natureza humana
(psicologia, etologia),
as quais versam sobre a
necessidade não mecânica
nem imodificável
da índole do homem

O princípio ético supremo é
o **utilitarismo**
ou princípio da máxima felicidade:
"As ações são *justas* à medida que
tendem a promover a felicidade;
são *injustas*, à medida que tendem a
produzir o contrário da felicidade"

A LIBERDADE CIVIL
é a maior liberdade possível de cada um para o bem-estar de todos
e implica:

a) liberdade de pensamento, religião, expressão
b) liberdade dos gostos, de projetar nossa vida segundo nosso caráter
c) liberdade de associação

Comte

1 A lei dos três estágios

Segundo Comte, tanto a inteligência das pessoas particulares como o espírito humano em seu caminho progressivo passaram por três estágios: o teológico, o metafísico e o positivo. No estágio teológico o espírito humano "se representa os fenômenos como produtos da ação direta e contínua dos agentes sobrenaturais mais ou menos numerosos"; no estágio metafísico "os agentes sobrenaturais são substituídos por forças abstratas"; no estágio positivo o homem indaga os fenômenos com método científico, "com o uso bem combinado do raciocínio e da observação". A passagem de um para outro estágio marca, para Comte, um processo-progresso irreversível.

Para explicar convenientemente a verdadeira natureza e o caráter próprio da filosofia positiva, é indispensável em primeiro lugar dar uma espiada geral ao caminho progressivo do espírito humano, visto em seu conjunto, uma vez que uma concepção, seja qual for, não pode ser bem conhecida a não ser por meio de sua história.

Estudando assim o desenvolvimento total da inteligência humana em todas as suas diversas esferas de atividade, desde seu primeiro mais simples movimento até nossos dias, creio ter descoberto uma grande lei fundamental, à qual está submetido por uma necessidade invariável, e que me parece que possa ser solidamente estabelecida, tanto sobre provas racionais fornecidas pelo conhecimento de nossa organização, como sobre as verificações históricas que resultam de um exame atento do passado. A lei consiste nisto, que toda nossa concepção principal, todo alvo de nossos conhecimentos, passa sucessivamente por três estágios teóricos diversos: o estágio teológico ou fictício, o estágio metafísico ou abstrato, o estágio científico ou positivo. Em outros termos, o espírito humano, por sua natureza, usa sucessivamente, em cada uma de suas pesquisas, três métodos de filosofar, cuja característica é essencialmente diversa e também radicalmente oposta: primeiro o método teológico, depois o método metafísico e por fim o método positivo. Daí três tipos de filosofias, ou sistemas gerais de concepções sobre o conjunto dos fenômenos, que se excluem reciprocamente: o primeiro é o ponto de partida necessário da inteligência humana; o terceiro, seu estágio estável e definitivo; o segundo destina-se unicamente a servir como transição.

No estágio teológico, o espírito humano, dirigindo essencialmente suas pesquisas à natureza íntima dos seres, às causas primeiras e finais dos fenômenos que o atingem, em uma palavra, aos conhecimentos absolutos, se representa os fenômenos como produtos da ação direta e contínua de agentes sobrenaturais mais ou menos numerosos, cuja intervenção arbitrária explica todas as anomalias evidentes do universo.

No estágio metafísico, que não é mais, no fundo, do que simples modificação geral do primeiro, os agentes sobrenaturais são substituídos por forças abstratas, verdadeiras entidades (abstrações personificadas) inerentes aos diversos seres do mundo, e concebidos como capazes de gerar por si todos os fenômenos observados, cuja explicação consiste então em atribuir a cada um a entidade correspondente.

Por fim, no estágio positivo, o espírito humano, reconhecendo a impossibilidade de obter noções absolutas, renuncia a buscar a origem ou o fim do universo e a conhecer as causas íntimas dos fenômenos, para consagrar-se unicamente à descoberta, com o uso bem combinado do raciocínio e da observação, de suas leis efetivas, isto é, de suas relações invariáveis de sucessão e de semelhança. A explicação dos fatos, reduzida então a seus termos reais, não é mais doravante que uma ligação estabelecida entre os diversos fenômenos particulares e alguns fatos gerais, dos quais os progressos da ciência tendem pouco a pouco a diminuir o número.

O sistema teológico chegou à mais alta perfeição de que é suscetível, quando substituiu a ação providencial de um ser único ao jogo variado das numerosas divindades independentes que foram imaginadas primitivamente. Do mesmo modo, o último termo do sistema metafísico consiste em conceber, no lugar de diversas entidades particulares, uma só grande entidade geral, a *natureza*, vista como a fonte única de todos os fenômenos. Analogamente, a perfeição do sistema positivo, para a qual ele tende sem cessar, embora seja muito provável que não deva jamais atingi-la, é a de poder representar-se todos os fenômenos suscetíveis de observação como casos particulares de um só fato geral, como, por exemplo, o da gravitação universal.

Não é este o lugar oportuno para dar uma demonstração especial desta lei fundamental do desenvolvimento do espírito humano e dela deduzir as conseqüências mais importantes. Tra-

taremos diretamente delas, com toda a extensão conveniente, na parte deste curso relativa ao estudo dos fenômenos sociais. Não a tomo em consideração a não ser para determinar com precisão o verdadeiro caráter da filosofia positiva, em oposição às outras duas filosofias que sucessivamente dominaram, até estes últimos séculos, todo o nosso sistema intelectual. Quanto ao presente, para não deixar totalmente sem demonstração uma lei de tal importância, cujas aplicações se apresentarão no âmbito inteiro deste curso, devo limitar-me a uma indicação rápida dos motivos gerais mais notáveis que podem fazer constatar sua exatidão.

Em primeiro lugar, é suficiente, parece-me, enunciar tal lei, para que sua justeza seja imediatamente verificada por parte de todos aqueles que têm algum conhecimento aprofundado da história geral das ciências. Não há uma sequer, de fato, que tenha hoje chegado ao estágio positivo, que cada um não possa facilmente representar-se, no passado, como essencialmente composta de abstrações metafísicas e, lançando-se ainda mais para trás, completamente dominada pelas concepções teológicas. Teremos também, infelizmente, mais de uma ocasião formal para constatar, nas diversas partes deste curso, que as ciências mais aperfeiçoadas conservam ainda hoje traços muitíssimo evidentes dos dois estágios precedentes.

Esta revolução geral do espírito humano pode, por outro lado, ser facilmente constatada hoje, de modo claríssimo, ainda que indireto, considerando o desenvolvimento da inteligência individual. A partir do momento que o ponto de partida é necessariamente o mesmo na educação do indivíduo e na da espécie, as diversas fases principais da primeira devem representar as épocas fundamentais da segunda. Ora, cada um de nós, contemplando a própria história, não recorda que foi sucessivamente, quanto a suas noções mais importantes, *teológico* em sua infância, *metafísico* em sua juventude, e *físico* em sua maturidade?

A. Comte,
Curso de filosofia positiva.

2 A construção da sociologia como física social

Os fenômenos astronômicos, os físicos, os químicos e os fisiológicos são vistos por Comte como já capturados dentro da ciência positiva. Fora da ciência positiva estão ainda os fenômenos sociais. Resta, portanto, "levar a termo o sistema das ciências de observação, fundando a física social". Esta – afirma Comte, o pai da sociologia – "é hoje [...] a maior e mais premente necessidade de nossa inteligência".

Os fenômenos astronômicos, em primeiro lugar, sendo os mais gerais, os mais simples e os mais independentes de todos os outros, e sucessivamente, pelas mesmas razões, os fenômenos da física terrestre propriamente dita, os da química e, enfim, os fenômenos fisiológicos, foram referidos às teorias positivas.

É impossível fixar a origem precisa desta revolução; porque pode-se dizer com exatidão, assim como de todos os outros grandes eventos humanos, que ela se realizou através de um processo constante, particularmente depois dos estudos de Aristóteles e da escola de Alexandria e, em seguida, depois da introdução das ciências naturais na Europa ocidental por obra dos árabes. Todavia, visto que convém fixar uma época para evitar divagações, indicarei a do grande movimento impresso ao espírito humano, dois séculos atrás ou mais, pela ação combinada dos preceitos de Bacon, das concepções de Descartes e das descobertas de Galileu, como o momento em que o espírito da filosofia positiva começou a se afirmar no mundo, em oposição evidente ao espírito teológico e metafísico. É então, com efeito, que as concepções positivas foram claramente libertadas da amarra supersticiosa e escolástica que deturpava o verdadeiro caráter dos estudos precedentes.

A partir desta época memorável, o movimento de ascensão da filosofia positiva, e o movimento de decadência da filosofia teológica e metafísica, foram muito importantes. Por fim, de tal forma se acentuaram que se tornou impossível, hoje, para todos os observadores que têm consciência de seu século, desconhecer a destinação final da inteligência humana aos estudos positivos, ao mesmo tempo que seu distanciamento é doravante irrevogável pelas vãs doutrinas e pelos métodos provisórios que podiam convir apenas a seu impulso inicial. Desse modo, esta revolução fundamental se realizará necessariamente em toda a sua extensão. Se, portanto, lhe resta ainda alguma grande conquista a fazer, algum alvo principal do domínio intelectual a invadir, pode-se estar certos de que a transformação aí se verificará, assim como se verificou em todas as outras esferas. Na verdade, seria evidentemente contraditório supor que o espírito humano, tão

disposto à unidade do método, conservasse indefinidamente, para uma só classe dos fenômenos, seu modo primitivo de filosofar, uma vez que chegou a adotar para todo o resto um novo procedimento filosófico, de um caráter inteiramente oposto.

Tudo se reduz, portanto, a uma simples questão de fato: a filosofia positiva que, nos últimos dois séculos, assim se estendeu, abraça, hoje, toda ordem de fenômenos? É evidente que isto não aconteceu e que, por conseguinte, resta ainda uma grande operação científica a ser realizada, para dar à filosofia positiva o caráter de universalidade indispensável à sua constituição definitiva.

Com efeito, nas quatro categorias principais de fenômenos naturais enumerados até agora (os fenômenos astronômicos, físicos, químicos e fisiológicos) nota-se uma lacuna essencial, relativa aos fenômenos sociais, que, embora compreendidos implicitamente entre os fenômenos fisiológicos, merecem, por sua importância e pelas dificuldades de seu estudo, formar uma categoria distinta. [...]

Eis, portanto, a grande, mas, evidentemente, a única lacuna que é preciso preencher, para levar a termo a constituição da filosofia positiva. Agora que o espírito humano fundou a física celeste, a física terrestre, tanto mecânica quanto química, a física orgânica, tanto vegetal como animal, resta-lhe levar à realização o sistema das ciências de observação, fundando a *física social*. Esta é, hoje, de muitos pontos de vista de capital importância, a maior e mais premente necessidade de nossa inteligência; esta é, ouso dizer, a primeira finalidade deste curso, seu fim particular.

As concepções que tentarei apresentar sobre o estudo dos fenômenos sociais, dos quais espero que este curso deixe já entrever o germe, não podem aspirar a dar imediatamente à física social o mesmo grau de perfeição que têm os ramos precedentes da filosofia natural, coisa evidentemente quimérica, pois estas apresentam já entre si, deste ponto de vista, uma dessemelhança extrema, por outro lado inevitável. Mas elas estarão destinadas a imprimir a esta última classe de nossos conhecimentos o caráter positivo já tomado por todas as outras. Se esta condição for de uma vez satisfeita, o sistema filosófico dos modernos estará, finalmente, fundado em seu conjunto, uma vez que todo fenômeno suscetível de observação não pode evidentemente deixar de entrar em uma das cinco grandes categorias então estabelecidas dos fenômenos astronômicos, físicos, químicos, fisiológicos e sociais. Tendo todas as nossas concepções fundamentais se tornado homogêneas, a filosofia estará definitivamente constituída em seu estágio positivo; sem jamais poder mudar de caráter, não lhe restará mais que desenvolver-se indefinidamente por meio das aquisições sempre crescentes que resultarão inevitavelmente de novas observações e de meditações mais profundas.

A. Comte,
Curso de filosofia positiva.

à Monsieur Bex, Général des Jésuites
offert par l'auteur
Auguste Comte
Paris, le 10 Aristote 69

CATÉCHISME POSITIVISTE.

Dedicatória autógrafa posta por Comte na página de rosto de uma cópia de seu Catecismo positivista.
Notemos o nome do mês ("Aristóteles"), conforme o novo calendário positivista, que renomeava os meses, dedicando-os aos personagens que contribuíram para o avanço do gênero humano (a partir de Moisés e Orfeu, aos quais estão associados os primeiros dois meses).

J. S. MILL

3 Por que é necessário restringir a intervenção do Estado

"O mal começa quando o Governo, em vez de encorajar a ação dos indivíduos e dos corpos coletivos, substitui a atividade deles por sua própria".

A última e mais forte razão para restringir a intervenção do Estado é o grave dano que deriva do aumento de seu poder sem necessidade. Toda atribuição que se acrescenta às tantas que agora tem, aumenta a fatal influência que ele já exerce sobre temores e sobre esperanças dos governados, e transforma sempre mais a parte ativa e ambiciosa deles em pessoas dependentes do Governo ou do partido que mira a mesma coisa. Se os meios de comunicação, as estradas de ferro, os bancos, as companhias de seguro, as grandes sociedades anônimas, as universidades e os estabelecimentos de beneficência fossem tantos ramos do serviço do governo; se as representações municipais e os conselhos locais, com todas as suas atribuições, se reduzissem a outras tantas subdivisões do poder central: se os empregados destas diversas instituições fossem nomeados e pagos pelo Governo, e esperassem que do Governo viesse seu progresso, a liberdade de imprensa e a mais popular constituição política não bastariam para impedir, à Inglaterra ou a qualquer outro país, de ser livres de nome, mas, de fato, servos. E quanto mais o mecanismo administrativo estivesse organizado com eficácia e com sabedoria, quanto mais fossem engenhosos os meios para atrair as cabeças e as mãos mais capazes de pô-lo em movimento, tanto maior seria o mal. Na Inglaterra se propunha ultimamente nomear todo o pessoal das administrações públicas por concurso, com a finalidade de poder ter nos empregos as pessoas mais inteligentes e mais instruídas que fosse possível. Muito se disse e se escreveu a favor e contra este projeto. Um dos argumentos sobre o qual mais insistiam aqueles que o combatiam, era que a posição de empregado governativo vitalício não oferece suficiente perspectiva de ganho e de consideração moral para atrair os gênios mais seletos, os quais acharão sempre mais vantajoso abraçar uma profissão liberal, ou de pôr-se a serviço da sociedade e das grandes empresas privadas. Não seria de admirar que tal observação fosse feita pelos partidários do projeto, para acenar a uma de suas dificuldades principais; mas é verdadeiramente estranho que seja feita, ao contrário, pelos opositores. Aquilo que se aduz como objeção é antes a válvula de segurança do sistema proposto. Não há dúvida, de fato, que onde o Governo pudesse ter a seu serviço os melhores gênios do país, um desígnio que pudesse levar a este resultado inspiraria justamente muita inquietação. Se todos os assuntos de um povo, que exigem uma organização harmonizada e vistas amplas e compreensivas, caíssem nas mãos do Estado, e se todos os homens mais capazes entrassem nos empregos públicos, toda cultura de espírito e todo conhecimento, exceto nas matérias puramente especulativas, se concentrariam em numerosa burocracia, da qual o resto da comunidade esperaria tudo. As massas dele receberiam a direção e o impulso; os homens inteligentes e ativos, os progressos e o a riqueza pessoal. O ser admitido na fila desta burocracia, e depois admitido de aí se elevar, se tornaria o único objeto de ambição. Em um Estado dirigido deste modo, não só o público seria incapaz de supervisionar e julgar a ação dos governantes oficiais; mas, além disso, se os acontecimentos em um Governo despótico, ou o desenvolvimento natural das instituições populares em um Estado livre, fizessem sentir a necessidade de alguma reforma, nenhuma delas se poderia realizar se fosse contrária aos interesses da burocracia. Tal é a triste condição do Império russo, conforme os relatos de pessoas que tiveram a oportunidade de estudá-lo *in loco*. O próprio czar é impotente contra a classe burocrática. Ele pode relegar cada um de seus membros na Sibéria, mas não pode governar sem a burocracia e contra a burocracia. Esta pode pôr um veto tácito sobre todos os seus decretos, simplesmente abstendo-se de executá-los. Nos países, ao contrário, onde a civilização é mais avançada e mais vivo o espírito das reformas, o público, acostumado a esperar tudo do Estado, ou, pelo menos, a nada fazer por si até que o Estado não só lhe conceda a permissão, mas não lhe tenha também traçado o caminho, considera naturalmente o Governo como responsável por tudo o que lhe desagrada; e se um belo dia perde a paciência, se subleva contra ele, e faz aquilo que se chama uma revolução, depois da qual um homem, com ou sem a aprovação da nação, se apodera do poder, manda suas ordens à burocracia, e tudo

procede aproximadamente como antes, uma vez que a burocracia não foi mudada, e ninguém é capaz de substituí-la.

Espetáculo bem diferente apresentam, ao contrário, os povos que estão habituados a resolver por si os próprios assuntos. Na França, por exemplo onde uma grande quantidade de cidadãos fizeram parte do exército, e muitos tendo aí prestado serviço com o grau ao menos de suboficiais, encontram-se em todas as insurreições populares muitíssimas pessoas capazes de pegar em armas e improvisar um discreto plano de ação. Os americanos são para os assuntos civis aquilo que os franceses são para os assuntos militares. Suprimi seu Governo, e uma sociedade qualquer de americanos poderá organizar outro no mesmo instante, e conduzir os negócios públicos com suficiente inteligência, ordem e firmeza. Assim deve ser um povo livre. Um povo que adquire estas atitudes tem asseguradas para sempre suas liberdades; ele não se deixará mais submeter por uma pessoa ou por uma casta, pelo motivo que apenas estas são capazes de deter as rédeas da administração central. Não há burocracia que possa obrigar tal povo a sofrer aquilo que não lhe agrada; enquanto, ao contrário, nos Estados onde a burocracia é tudo, nada se pode fazer sem que ela saiba ou aprove. Nos países assim constituídos, a experiência e a habilidade prática da nação tornam-se um monopólio deste corpo disciplinado para governar todo o resto, e quanto mais sua organização é perfeita, quanto mais consegue atrair para si tudo aquilo que há de bom e de melhor no lugar, tanto maior e total a servidão universal, não excluindo os próprios indivíduos que pertencem à burocracia, apesar de os governantes se tornarem escravos de sua organização e de sua disciplina, da mesma forma que os governados pelos governantes. [...]

Um Governo não pode jamais ter o suficiente daquele tipo de atividade, que não impede, mas ajuda e estimula a iniciativa privada e os esforços individuais. O mal começa quando o Governo, em troca de encorajar a ação dos indivíduos e dos corpos coletivos, substitui a sua própria à atividade deles: quando, ao invés de instruí-los, de aconselhá-los ou, quando necessário, de denunciá-los diante dos tribunais, os deixa de lado, dificulta sua liberdade, ou faz em lugar deles os trabalhos deles. A virtude do Estado, a largo prazo, é a virtude dos indivíduos que o compõem, e o Estado que pospõe o desenvolvimento intelectual dos indivíduos à vã aparência de maior regularidade na prática minuta dos assuntos, o Estado que apequena o povo para dele fazer um dócil instrumento de seus projetos, mesmo que generosos, acabará muito depressa por perceber que não é possível fazer grandes coisas com pequenos homens, e que o mecanismo, à cuja perfeição tudo sacrificou, não lhe servirá para mais nada, por falta do espírito vital que tiver desejado deliberadamente destruir com o propósito de facilitar seus movimentos.

J. S. Mill,
Sobre a liberdade.

AUGUSTE COMTE

AND

POSITIVISM

BY JOHN STUART MILL

REPRINTED FROM THE WESTMINSTER REVIEW.

LONDON:
N. TRÜBNER & CO., 60, PATERNOSTER ROW.
1865.

Frontispício do ensaio de J. S. Mill
Auguste Comte e o positivismo,
em uma edição de 1865.

Capítulo décimo sexto

O positivismo evolucionista e materialista

I. O positivismo evolucionista de Herbert Spencer

• Em 1852 – ou seja, sete anos antes que Darwin publicasse a *Origem das espécies* – Herbert Spencer (1820-1903) propusera uma concepção evolucionista própria em *A hipótese do desenvolvimento*. De 1855 são os *Princípios de psicologia*, nos quais se dá amplo espaço à teoria evolutiva. *Os primeiros princípios* foram publicados em 1862: nessa obra a teoria evolutiva se apresenta como grandiosa metafísica do universo.

A realidade última é incognoscível e o universo é um mistério → § 1

Já no primeiro capítulo da obra, Spencer enfrenta o problema da relação entre *religião* e *ciência*. Pois bem, uma e outra – afirma Spencer – nos fazem compreender que *a realidade última é incognoscível* e que *o universo é um mistério*: enquanto a tarefa das religiões consiste em manter vivo o sentido do mistério, a tarefa da ciência é a de impulsionar sempre mais para frente o conhecimento do relativo, sem jamais presumir capturar o absoluto.

• Entre religião e ciência, a filosofia, para Spencer, é "o conhecimento do mais alto grau de generalidade". Isso significa que a filosofia "compreende e consolida" as mais amplas generalizações da ciência. A filosofia é, portanto, a *ciência dos primeiros princípios*.

A filosofia como ciência dos princípios primeiros. O sumo princípio da evolução → § 2-4

Por conseguinte – lembra Spencer – ela deve partir dos princípios mais elevados a que a ciência chegou e que, a seu ver, são:
a) a indestrutibilidade da matéria;
b) a continuidade do movimento;
c) a persistência da força.

Tais princípios se referem a todas as ciências e encontram sua unificação no princípio mais geral que seria o "da redistribuição contínua da matéria e do movimento".

A lei de tal incessante e geral mudança é a *lei da evolução*, cujas características essenciais são as de ser:
a) uma passagem de uma forma menos coerente para uma mais coerente;
b) uma passagem do homogêneo para o heterogêneo;
c) uma passagem do indefinido para o definido.

A evolução no mundo orgânico e humano → § 4-6

• A evolução em *biologia*, na visão de Spencer, é uma resposta por parte dos *organismos* ao desafio do ambiente por meio da diferenciação dos órgãos (e isto é Laplace), e uma seleção natural destes organismos mudados que favorece a sobrevivência do mais adaptado (e aqui Spencer está de acordo com Darwin).

No campo da *psicologia* Spencer avança a tese de que aquilo que é *a priori* para o indivíduo é *a posteriori* para a espécie, no sentido de que comportamentos intelectuais uniformes são experiência acumulada pela espécie em seu desenvolvimento e transmitida por hereditariedade na estrutura orgânica do sistema nervoso.

Por fim, em *O homem contra o Estado* (1884) e nos *Princípios de sociologia* (1876-1896) Spencer sustenta que a sociedade existe para os indivíduos e não vice-versa. E considera os princípios éticos como instrumentos de sempre melhor adaptação do homem às condições de vida.

1 Religião e ciência são "correlatas"

Charles Darwin publicou *A origem das espécies* em 1859. Antes, porém, em 1852, Herbert Spencer (1820-1903) publicara a *Hipótese do desenvolvimento,* que apresenta uma concepção evolucionista. Em 1855 apareciam os *Princípios de psicologia,* em que a teoria evolucionista era desenvolvida amplamente. E em 1860 Spencer anunciou um projeto de *Sistema de filosofia,* que deveria abranger todo o cognoscível. Fixou *Os primeiros princípios* desse sistema em um volume que apareceu em 1862, no qual a teoria evolutiva se apresenta como grandiosa metafísica do universo, dando lugar a uma concepção otimista do devir, visto como progresso irreprimível.

Herbert Spencer (1820-1903) foi o teórico da evolução do universo compreendido como passagem do homogêneo para o heterogêneo.

Já no primeiro capítulo, *Os primeiros princípios* tratam da complexa e delicada questão das relações entre religião e ciência. De acordo com William Hamilton (filósofo, nascido em 1788 e falecido em 1856, que divulgara na Inglaterra a filosofia alemã do romantismo), Spencer sustenta que *a realidade última é incognoscível* e que *o universo é um mistério.*

Isso, afirma Spencer, é atestado pela religião e pela ciência. Toda teoria religiosa "é uma teoria a priori do universo", e todas as religiões, prescindindo de seus dogmas específicos, reconhecem que "o mundo, com tudo aquilo que contém e que o circunda, é mistério que pede explicação, e que a potência de que o universo é manifestação é completamente impenetrável". Por outro lado, na pesquisa científica, "por maior que seja o progresso feito na vinculação dos fatos e na formação de generalizações sempre mais amplas [...], a verdade fundamental continua mais inacessível do que nunca [...]. Mais do que qualquer outro, o cientista vê com certeza que nada pode ser conhecido em sua última essência". Os fatos são explicados; as explicações, por seu turno, também são explicadas; mas haverá *sempre* uma explicação a explicar; por isso, a *realidade última* é e permanecerá sempre *incognoscível.*

Assim, as religiões atestam "o mistério que sempre exige ser interpretado" e as ciências remetem a um absoluto que elas, como conhecimentos relativos, jamais captarão. Mas o *absoluto* existe, caso contrário não poderíamos falar de conhecimentos relativos. E, por outro lado, "nós podemos estar seguros de que as religiões, ainda que

nenhuma seja verdadeira, são todas, porém, pálidas imagens de uma verdade".

Por tudo isso, religião e ciência são conciliáveis: ambas reconhecem o absoluto e o incondicionado. Mas, se a função das religiões é manter vivo o sentido do mistério, a função da ciência é a de estender sempre para além o conhecimento do relativo, sem nunca captar o absoluto.

E se a religião erra ao se apresentar como conhecimento positivo do incognoscível, a ciência erra ao pretender incluir o incognoscível no interior do conhecimento positivo. Entretanto, diz Spencer, tais contrastes estão destinados a se atenuar sempre mais com o tempo. E "quando a ciência estiver convencida de que suas explicações são próximas e relativas e a religião estiver convencida de que o mistério que ela contempla é absoluto, reinará entre ambas uma paz permanente".

Para Spencer religião e ciência são *correlatas*. Elas são "como que o pólo positivo e o pólo negativo do pensamento: um não pode crescer em intensidade sem aumentar a intensidade do outro". E, observa agudamente Spencer, se a religião teve "o mérito elevado de ter entrevisto desde o início a verdade última e nunca ter deixado de nela insistir", também é verdade que foi a ciência que ajudou ou forçou a religião a se purificar de seus elementos não-religiosos, como os elementos animistas e mágicos. Texto 1

■ **Incognoscível.** O termo foi usado primeiro por William Hamilton (1788-1856), um filósofo que fizera conhecer na Inglaterra a filosofia alemã do romantismo. Para Hamilton, dizer "incognoscível" equivale a dizer absoluto ou infinito, um absoluto que pode ser objeto de fé, mas não de conhecimento.
Spencer retoma o termo de Hamilton e, substancialmente de acordo com ele, afirma que a *realidade última é incognoscível*. Toda teoria religiosa – escreve Spencer – "é uma teoria a priori do universo"; e todas as religiões reconhecem que o mundo "é um mistério que pede uma explicação, e que a potência da qual o universo é uma manifestação é totalmente impenetrável". Por outro lado, o cientista que avança de generalizações em generalizações sempre mais amplas, sabe muito bem – precisa Spencer – que "a verdade fundamental permanece mais inacessível que nunca [...]. Mais do que qualquer outro, o cientista sabe com segurança que nada pode ser conhecido em sua essência última".
Portanto: religião e ciência são *correlatas*. E enquanto a tarefa da religião é a de manter vivo o sentido do absoluto, a tarefa da ciência é a de levar sempre mais à frente a pesquisa do relativo, com sempre mais acentuada consciência de jamais captar o absoluto. Apenas em tal perspectiva se atenuarão os contrastes entre religião e ciência, e "quando a ciência estiver convicta de que suas explicações são próximas e relativas, e a religião estiver convicta de que o mistério que ela contempla é absoluto, reinará entre elas uma paz permanente".

2 O papel da filosofia no pensamento de Spencer

Mas qual o lugar e qual a função da filosofia no pensamento spenceriano? Em *Os primeiros princípios*, a filosofia é definida como "o conhecimento do mais alto grau de generalidade". Para Spencer, as verdades científicas desenvolvem, ampliam e aperfeiçoam os conhecimentos do senso comum. Entretanto, elas existem separadas, até quando, em um processo contínuo de unificação, são agrupadas e logicamente organizadas a partir de algum princípio fundamental de mecânica, de física molecular, e assim por diante. Pois bem, "as verdades da filosofia têm [...] com as mais altas verdades da ciência a mesma relação que cada uma delas tem como as mais humildes verdades científicas. Como toda ampla generalização da ciência abrange e consolida as mais estritas generalizações de suas próprias partes, da mesma forma as generalizações da filosofia abrangem e consolidam as amplas generalizações da ciência".

A filosofia, portanto, é *a ciência dos primeiros princípios*, onde se leva ao limite extremo o processo de unificação do conhecimento: "o conhecimento de ínfimo grau é *não unificado;* a ciência é um conhecimento *parcialmente unificado;* a filosofia é conhecimento *completamente unificado*".

Para alcançar esse objetivo, a filosofia não pode deixar de partir dos que são os princípios mais vastos e gerais a que a ciência chegou. Para Spencer, tais princípios são:

a) a indestrutibilidade da matéria;
b) a continuidade do movimento;
c) a persistência da força.

Princípios desse tipo não são próprios de uma só ciência, pois interessam a todas as ciências. E, por outro lado, são unificados em um princípio mais geral, que, na opinião de Spencer, é o "da distribuição contínua da matéria e do movimento". Na realidade, escreve ele, "o repouso absoluto e a permanência absoluta não existem; todo objeto, bem como a reunião de todos os objetos, sofre a cada instante alguma mudança de estado". A lei dessa incessante e geral mudança é a *lei da evolução.*

3 A evolução do universo: do homogêneo ao heterogêneo

Foi em 1857, em um artigo sobre o progresso, que Spencer introduziu pela primeira vez no vocabulário filosófico-científico o termo "evolução". Dois anos depois, Darwin tornou o termo célebre com seu livro sobre a evolução das espécies por obra da seleção natural. Mas, enquanto Darwin se limita à evolução dos seres vivos, Spencer fala de *evolução do universo.*

Conforme Spencer, as características essenciais da evolução são três:

1) A primeira característica da evolução é que ela é *passagem de uma forma menos coerente a uma mais coerente* (por exemplo, o sistema solar, que saiu de uma nebulosa).

2) A segunda característica fundamental é a de que ela é *passagem do homogêneo ao heterogêneo.* Este fato, sugerido a Spencer pelos fenômenos biológicos (as plantas e os animais se desenvolvem diferenciando órgãos e tecidos diversos), vale também para o desenvolvimento de qualquer âmbito da realidade.

3) A terceira característica da evolução é que ela é *passagem do indefinido ao definido,* como no caso da passagem de uma tribo selvagem a um povo civilizado, onde tarefas e funções estão claramente especificadas.

Determinadas as características da evolução, Spencer lhe dá a seguinte definição: "*A evolução é uma integração de matéria acompanhada por dispersão de movimento, em que a matéria passa de uma homogeneidade indefinida e incoerente para uma heterogeneidade definida e coerente, ao passo que o movimento contido sofre uma transformação paralela.*

4 O evolucionismo em biologia

A evolução do universo é um processo necessário. O ponto de partida da evolução é a homogeneidade, que é um estado instável. E "em todos os casos encontramos progresso em direção ao equilíbrio". No que se refere ao homem, "a evolução só pode terminar [...] com o estabelecimento da maior perfeição e da mais completa felicidade". Naturalmente, as condições de equilíbrio podem não durar, podem desaparecer e se destruir, mas também a condição de caos e dissolução não pode ser definitiva, já que dela se inicia novo processo de evolução. Portanto, o universo progride, e progride para melhor. Aí reside o otimismo do positivismo evolucionista de Spencer.

Spencer apresenta uma visão metafísica do evolucionismo. Mas ele também tentou *especificar* sua teoria em vários e precisos terrenos. No que se refere à *biologia,* Spencer sustenta que a vida consiste na adaptação dos organismos ao ambiente, que, mudando continuamente, os desafia. Os organismos respondem a esse desafio diferenciando seus órgãos. É assim que Spencer reconhece o princípio de Lamarck, segundo o qual a função, isto é, o exercício prolongado de uma reação específica do ser vivo, precede e, lentamente, produz a determinação dos órgãos. Depois, uma vez que o ambiente agiu sobre o ser vivo, produzindo estruturas e órgãos diferenciados, então a seleção natural — sobre a qual Spencer pensa como Darwin — favorece "a sobrevivência do mais adaptado". Sobre a questão da derivação da vida orgânica a partir da vida inorgânica, Spencer inclina-se a considerar que a vida orgânica tenha origem em uma massa que, embora indiferenciada, possui no entanto a capacidade de se organizar.

5 O evolucionismo em psicologia

Diversamente de Comte, Spencer pensa que a *psicologia* seja possível como ciência

autônoma. Sua função é examinar as manifestações psíquicas dos graus mais baixos (por exemplo, os movimentos reflexos) para chegar às formas mais evoluídas, como se manifestam na criação das obras de arte ou no trabalho de pesquisa dos grandes cientistas.

Além disso, Spencer reconhece na consciência humana elementos *a priori*, no sentido de que são independentes da experiência singular e temporal do indivíduo. Nesse sentido, portanto, Leibniz e Kant teriam razão.

Todavia, recorda Spencer (e essa questão é de grande interesse), aquilo que é *a priori* para o indivíduo é *a posteriori* para a espécie, no sentido de que determinados comportamentos intelectuais uniformes e constantes são produto da experiência acumulada da espécie em seu desenvolvimento, que é transmitida por hereditariedade na estrutura orgânica do sistema nervoso. Ao contrário de Kant, neste caso *a priori* não equivale a válido: não está excluído que experiências e esquemas fixos e herdados possam estar errados e que possam mudar.

Herbert Spencer em uma gravura de H. Thiriat. O filósofo, aplicando seus princípios evolucionistas à ética e à sociologia, sustentou que a sociedade existe para os indivíduos e não vice-versa.

6 O evolucionismo em sociologia e em ética

Ainda diferentemente de Comte, Spencer concebe uma sociologia orientada para a defesa do indivíduo. Tanto em *O homem contra o Estado* (1884) como em *Estática social* (1850, reeleborado em 1892), e nos *Princípios de sociologia* (1876-1896), Spencer sustenta que a sociedade existe para os indivíduos e não vice-versa, e que o desenvolvimento da sociedade é determinado pela realização dos indivíduos.

A *ética* de Spencer é uma ética naturalista-biológica, que nem sempre concorda com a ética utilitarista de Bentham e dos dois Mill.

Princípios éticos, normas e obrigações morais são instrumentos de sempre melhor adaptação do homem às condições de vida. E a evolução, acumulando e transmitindo por hereditariedade experiências e esquemas de comportamento, fornece ao indivíduo *a priori* morais que, precisamente, são *a priori* para o indivíduo, mas *a posteriori* para a espécie.

E como alguns comportamentos essenciais para a sobrevivência da espécie (proteger a própria mulher, educar os filhos etc.) já não têm o peso da obrigação, também ocorrerá com o progresso da evolução para os outros "deveres" morais: "As ações mais elevadas, requeridas para o desenvolvimento harmônico da vida, serão fatos tão comuns como hoje o são as ações inferiores às quais nos impele o simples desejo".

SPENCER
O POSITIVISMO EVOLUCIONISTA

O Absoluto,
a realidade última, existe
e permanece incognoscível para o homem:
o universo é um mistério

Isso é atestado

pela RELIGIÃO,
cuja tarefa é manter
sempre intacto o sentido
do mistério

pela CIÊNCIA,
cuja tarefa é estender
sempre além
o conhecimento
do relativo,
porém sem jamais
captar o Absoluto

RELIGIÃO
E CIÊNCIA
SÃO, PORTANTO,
CONCILIÁVEIS:
ambas
reconhecem
a existência
do Absoluto,
mas não
o conhecem

A ciência mostra que

1) a *biologia* — a vida consiste na adaptação contínua dos organismos ao ambiente, e a seleção natural favorece a sobrevivência do mais hábil;

2) a *psicologia* — na consciência humana há elementos *a priori*, independentes da experiência singular e temporária do indivíduo; mas aquilo que é *a priori* no indivíduo é *a posteriori* na espécie, é o produto da experiência acumulada da espécie em seu desenvolvimento e transmitida por hereditariedade na estrutura orgânica do sistema nervoso;

3) a *sociologia* — a sociedade gradualmente se desenvolveu do *regime militar* (em que o Estado domina sobre os indivíduos) para o *regime industrial* (caracterizado pela atividade independente dos indivíduos);

4) a *ética* — a evolução fornece aos indivíduos *a priori* morais (*a posteriori* para a espécie), instrumentos de sempre melhor adaptação do homem às condições de vida.

pela FILOSOFIA,
que é a *ciência dos primeiros princípios*,
em que se leva ao limite extremo o processo
de unificação do conhecimento

Sendo superior ao conhecimento comum (que é *não unificado*)
e à própria ciência (que é *parcialmente unificada*),
a filosofia parte do princípio científico mais geral:
a redistribuição contínua da matéria e do movimento
segundo a lei da evolução do universo e de suas partes

a EVOLUÇÃO é
uma integração de matéria acompanhada pela dispersão de movimento,
em que a matéria passa de uma homogeneidade incoerente e indefinida para uma heterogeneidade coerente e definida, enquanto o movimento contido sofre uma transformação paralela

A EVOLUÇÃO DO UNIVERSO É UM PROCESSO NECESSÁRIO QUE PROGRIDE PARA O MELHOR

II. O positivismo na Itália, com particular atenção ao pensamento de Roberto Ardigò

• Na Itália o positivismo – com sua particular atenção no desenvolvimento e nos métodos das ciências e com sua aversão em relação às metafísicas da transcendência – deu seus melhores frutos na reflexão sobre a criminologia com César Lombroso (1836-1909), na pedagogia com Aristides Gabelli (1830-1891) e André Angiulli (1837-1890), em historiografia e metodologia da historiografia com Pasqual Villari (1820-1918), em medicina e metodologia da clínica com Salvatore Tommasi (1813-1888) e sobretudo com Augusto Murri (1841-1932).

A contribuição dos positivistas italianos → § 1

• Em todo caso, a figura mais representativa do positivismo italiano é Roberto Ardigò (1828-1920). Sacerdote, deixou o sacerdócio depois de uma crise profunda; em 1881 foi nomeado professor na Universidade de Pádua, onde ensinou até 1908. Permanece famoso seu *Discurso sobre Pietro Pomponazzi*, de 1869. Outras obras de Ardigò são: *A moral dos positivistas* (1879); *A razão* (1894); *A doutrina spenceriana do incognoscível* (1899). A perspectiva positivista de Ardigò afunda suas raízes no naturalismo italiano do século XVI (com Pomponazzi ele reforça a autonomia da razão; e com Bruno a divindade do universo); liga-se diretamente às concepções positivistas e com isso põe o *fato* como pedra angular da própria filosofia. "O fato tem uma realidade própria em si, uma realidade inalterável, que somos forçados a afirmar tal e qual é dada e a encontramos, com a absoluta impossibilidade de cortar ou acrescentar nada a ela; portanto, *o fato é divino*".

Ardigò: "o fato é divino" → § 2.1

• Toda a realidade é natureza; e o único conhecimento válido é o científico. Mas, se toda a realidade é natureza, certamente é cognoscível – cognoscível pela ciência, embora os esforços da ciência jamais alcançarão a meta final. E se assim estão as coisas, Spencer errou, e não precisará falar de *incognoscível*, mas de *desconhecido*: é desconhecido tudo aquilo que ainda não é conhecido pela ciência, mas que, em princípio, poderá ser por ela conhecido. E, ainda diversamente de Spencer – que via a evolução como passagem do homogêneo para o heterogêneo –, Ardigò concebe a evolução como passagem do *indistinto* para o *distinto*; assim, por exemplo, do *indistinto* que é a sensação brotam as distinções entre espírito e matéria, eu e não-eu, sujeito e objeto.

Toda a realidade é natureza; e a natureza é cognoscível → § 2.2-2.3

• Toda a realidade é natureza; o homem é natureza; o pensamento é fruto da evolução da natureza, assim como a ética; os ideais e as normas éticas são – conforme Ardigò – respostas dos homens associados a acontecimentos e ações consideradas danosas para a sociedade, e que depois se fixam como normas morais – implicando sanções – na consciência dos indivíduos. O político Ardigò foi um liberal, antimaçom, crítico do marxismo em sua componente de materialismo histórico, e com uma propensão para o socialismo.

A evolução dos princípios éticos → § 2.4

1 A filosofia deve estar ligada com o desenvolvimento das teorias científicas

Embora Cattaneo e Ferrari já houvessem antecipado temas positivistas, deve-se dizer que, na Itália, o positivismo se impõe e se difunde sobretudo depois da unificação, aproximadamente entre 1870 e 1900, dando seus melhores frutos na reflexão sobre a criminologia (Lombroso), na pedagogia (Gabelli e Angiulli), na historiografia (Villari) e na medicina (Tommasi e Murri). A figura de maior relevo do positivismo italiano foi Roberto Ardigò. O pensador positivista estrangeiro que teve maior repercussão na Itália foi Herbert Spencer.

Contrários ao espiritualismo de filósofos anteriores (Rosmini, Gioberti), e avessos ao idealismo que se difundia na Itália meridional, os positivistas italianos reafirmaram a necessidade de relacionar a filosofia com o desenvolvimento das teorias científicas; assumiram atitude crítica em relação às metafísicas da transcendência e do espírito, e renovaram os estudos antropológicos, jurídicos e sociológicos.

Na Itália, o positivismo envolveu até intelectuais que tiveram funções diretivas no movimento operário (Ferri), tanto que, como escreve M. Quaranta, "o próprio marxismo italiano, em sua vertente dominante, configurou-se como uma variante positivista". Além disso, deve-se recordar que, nesse período, nascem publicações como a "Revista de Filosofia Científica" (1881-1891), dirigida por Enrico Morselli, que se propunha como objetivo "a vitória do método experimental e a conjugação definitiva entre filosofia e ciência também na Itália", ou como o "Arquivo de psiquiatria, ciências penais e antropologia criminal", fundado em 1880 por Lombroso.

Todavia, vamos à exposição do pensamento de Ardigò, que é o pensador de fato mais significativo.

Anno I | Luglio 1881 | Num. 1

RIVISTA
DI
FILOSOFIA SCIENTIFICA
DIRETTA DA
E. MORSELLI
R. ARDIGÒ | G. CANESTRINI
G. BOCCARDO | G. SERGI
Redattore: G. BUCCOLA

SOMMARIO:

RIVISTA ANALITICA.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA.

RIVISTA DEI PERIODICI.

FRATELLI DUMOLARD
EDITORI
TORINO | MILANO

Frontispício do primeiro número da "Revista de filosofia científica", dirigida por E. Morselli.

2 A posição de Roberto Ardigò

2.1 Da sacralidade da religião à sacralidade do "fato"

A figura mais representativa do positivismo italiano é Roberto Ardigò (1828-1920). Nascido em Casteldidone (Cremona), Ardigò tornou-se padre e depois cônego da catedral de Mântua. Por volta dos quarenta anos, depois de profunda crise, deixou o sacerdócio.

O positivismo (ou talvez, melhor, o naturalismo) de Ardigò relaciona-se diretamente com as concepções filosóficas de Spencer, mas afunda suas raízes no naturalismo italiano do século XVI. Ardigò reivindica a autonomia da razão remetendo-se a Pomponazzi, e sente a divindade do universo com o espírito de um Bruno.

Precisamente em 17 de março de 1869, por ocasião da festa de seu liceu em Mântua, Ardigò leu um *Discurso sobre Pedro Pomponazzi,* vendo no naturalismo renascentista de Pomponazzi um precedente do positivismo.

Em 1870, portanto, no ano seguinte ao *Discurso sobre Pomponazzi,* Ardigò leu

diante da Academia virgiliana de Mântua o escrito *A psicologia como ciência positiva*. Aqui, seu pensamento já se mostra orgânico e consistente. Contrário à psicologia espiritualista, Ardigò afirma a necessidade de usar instrumentos científicos e pesquisas estatísticas no estudo da psicologia.

O *fato* — eis a pedra angular da filosofia de Ardigò. Sentencia ele: "O fato tem realidade própria em si mesma, realidade inalterável, que somos obrigados a afirmar tal e qual nos é dada e como a encontramos, na impossibilidade absoluta de retirar-lhe ou acrescentar-lhe algo. Portanto, *o fato é divino*. O abstrato, ao contrário, somos nós que o formamos, podendo formá-lo mais específico ou mais geral. Portanto, o abstrato, o ideal, o princípio é humano". As idéias, as teorias e os princípios são provisórios e revogáveis, mas o fato não: "Em suma, o ponto de partida é sempre o fato. E o fato é sempre totalmente certo e irreformável, ao passo que o princípio é ponto de chegada, que também pode ser abandonado, corrigido e ultrapassado."

Essa, portanto, foi a sofrida transição que levou Ardigò da sacralidade de Deus para a divindade do fato.

2.2 O ignorado não é o incognoscível

Em 1871, Ardigó deixou o hábito talar. Em 1877, publicou *A formação natural no fato do sistema solar*. Em 1879, saiu *A moral dos positivistas*. Em 1881, o ministro Guido Baccelli nomeou-o (com grande rastro de polêmicas), por méritos extraordinários, professor da Universidade de Pádua, onde Ardigò ensinou até 1908. Em 1891 publicou *O verdadeiro*; em 1893 saiu *Ciência da educação*; em 1894, *A razão*; em 1898, *A unidade da consciência*; por fim, de 1899 é *A doutrina spenceriana do incognoscível*. Suicidando-se, Ardigò morreu em Pádua em 15 de setembro de 1920. Naqueles anos o pensamento filosófico italiano já se encontrava firmemente orientado no sentido daquele idealismo tão firmemente combatido por Ardigò.

O único conhecimento válido é o conhecimento científico; toda realidade é natureza. Nós procuramos compreender a natureza com as diversas ciências particulares, ao passo que a filosofia ou "ciência geral" não é a ciência dos primeiros princípios (ou protologia), mas *ciência do limite* (peratologia: *péras* = limite), no sentido de que supera os limites das ciências particulares para atingir, mediante a intuição (que é sensação e pensamento, a natureza que tudo abrange e que funciona como matriz indeterminada, mas real, de todas as determinações.

Enquanto Spencer, portanto, concebia a filosofia como ciência dos primeiros princípios, Ardigò a propõe como ciência do limite, aproximando-se mais uma vez dos naturalistas renascentistas, com seu sentido de unidade dos fenômenos da natureza.

Mas não é só nesse ponto que Ardigò se afasta de Spencer. Com efeito, antes de mais nada, Ardigò nega o incognoscível de Spencer. Toda a realidade é natureza e a natureza é cognoscível, ainda que possa permanecer infinitamente inadequável para a pesquisa científica, ainda que, em outros termos, ela fique como o limite inalcançável pelo esforço cognoscitivo.

Portanto, não se deve falar de *incognoscível* (por princípio), mas sim de *desconhecido*, isto é, daquilo que ainda não se tornou objeto de conhecimento distinto, mas que, em princípio, pode tornar-se. Para Ardigò, não há nada que possa transcender a experiência: estamos diante de uma forma de imanentismo intransigente.

2.3 A evolução como passagem do indistinto ao distinto

A realidade é natureza. E esta está sujeita à grande lei da evolução. Entretanto, enquanto Spencer formula a grande teoria geral da evolução baseando-se na evolução biológica, e afirma que ela é uma passagem do homogêneo para o heterogêneo, Ardigò, ao contrário, sustenta, baseando-se na evolução psicológica, que a evolução universal da natureza é uma passagem do *indistinto* ao *distinto*.

No dado originário da sensação não há antítese entre sujeito e objeto, externo e interno, eu e não-eu. A sensação é o *indistinto* originário, em relação ao qual as *distinções* entre espírito e matéria, eu e não-eu, sujeito e objeto são "resultados".

E, como no caso da sensação, o processo de toda a realidade desenvolve-se *do indistinto para o distinto*. Da unidade originária desse indistinto, nem subjetiva nem objetiva, derivam como distintos o eu, o não-eu e, sucessivamente, todos os outros fenômenos infinitos do mundo psíquico e do mundo físico.

O indistinto só é tal *relativamente* ao distinto que dele deriva, o qual, por seu turno, é o indistinto para o distinto sucessivo. Esse processo ocorre incessante e *necessariamente,* segundo um ritmo constante. No entanto, Ardigò introduz nesse processo universal um elemento *casual,* que consiste no fato de que séries causais — cada qual necessária e determinada — podem se encontrar casualmente, dando lugar a acontecimentos imprevisíveis. O próprio pensamento humano, diz Ardigò, é um desses produtos casuais da evolução cósmica: o pensamento, que hoje existe na humanidade, "formou-se pela continuação de acidentalidades infinitas".

2.4 Moral e sociedade

Portanto, o homem é natureza; o pensamento humano é fruto da evolução da natureza; a vontade humana não é mais livre do que qualquer outro evento natural.

Disso tudo deriva a crítica de Ardigò a toda moral de tipo religioso, espiritualista e metafísico. Na opinião de Ardigò, as idealidades e as normas morais nascem como reação dos homens associados aos acontecimentos e às ações que são danosos para a sociedade e se fixam depois na consciência dos indivíduos como normas morais, com as características que estas possuem: são deveres obrigatórios, que comportam responsabilidade, e implicam sanções no caso de serem infringidos.

A moral, portanto, não tem outra base senão a evolução da sociedade, não havendo necessidade de procurar fundamentos fora dela.

Por fim, para Ardigò, a sociologia é "a teoria da formação natural da idéia de justiça". A lei natural da sociedade é a justiça. Mas à justiça encarnada no direito *positivo* sempre se contrapõe a outra justiça, proclamada pelo direito *natural*, que é o ideal que se forma na consciência sob o estímulo daquele direito positivo, e que esse direito positivo não realiza.

Em política, Ardigò foi um liberal, um antimaçom e um crítico do marxismo na sua concepção materialista da história, já que tal concepção absolutiza o fator econômico, "descurando outros coeficientes essenciais". "O fato econômico não é o único que determina a formação de certo modo de sociedade, pois para isso, juntamente com ele, concorrem também outros fatos". Entretanto, olhava com interesse o socialismo. Por outro lado, socialistas como Turati realizaram sua primeira educação filosófico-política exatamente com base em *A moral dos positivistas.*

Trabalhador incansável, promoveu uma sólida escola em torno de si. Entre os que se vinculam expressamente à obra de Ardigò devem-se recordar: Giovanni Marchesini, Ludovico Limentani, Giuseppe Tarozzi, Rodolfo Mondolfo, Giovanni Dandolo e Alessandro Levi.

Roberto Ardigò (1828-1920) é o representante mais prestigioso do positivismo italiano.

III. O positivismo materialista na Alemanha

•Na Alemanha o positivismo toma a direção de um rígido *materialismo*, cujas teses de fundo foram a batalha contra o dualismo de matéria e espírito e a luta contra as metafísicas da transcendência. Os representantes de maior vulto do positivismo materialista alemão são: Karl Vogt, Jacob Moleschott, Ludwig Büchner e Ernst Haeckel.

É preciso negar o dualismo de matéria e espírito e toda metafísica → § 1

•Karl Vogt (1817-1895), zoólogo, decididamente contrário à idéia criacionista e ao relato bíblico sobre a história da terra e a origem da vida, reforçou – contra Rudolf Wagner – sua aversão à idéia de imortalidade da alma.

Vogt contra a imortalidade da alma → § 2

•Jakob Moleschott (1822-1893), professor primeiro em Heidelberg e depois em Zurique, após a unificação da Itália, passou a ensinar fisiologia em Turim e depois em Roma. Paladino de uma cultura leiga e anticlerical, Moleschott – contra os espiritualistas – sustentou que "não há pensamento sem queimar as pestanas", e que a vida é um processo que, por meio da dissolução, se regenera continuamente. Por isso, provocando escândalo, Moleschott chegou a afirmar que nos cemitérios, onde o terreno é mais fértil, dever-se-ia semear trigo.

Moleschott contra os espiritualistas → § 2

•Ludwig Büchner (1824-1899) em um livro de grande sucesso – *Força e matéria* (1855) – afirmou que o materialismo era doravante a conclusão inevitável "de um estudo imparcial da natureza baseado sobre o empirismo e a filosofia". Para ele a ação do cérebro era análoga à de uma máquina a vapor.

Büchner: *a hipótese materialista é a única possível* → § 2

•Ernst Haeckel (1834-1919), sustentador da teoria darwiniana, propôs a "lei biogenética fundamental", onde se estabelece que para o homem "a *ontogênese*, ou seja, o desenvolvimento do indivíduo, é uma breve e rápida repetição (uma *recapitulação*) da filogênese ou evolução da estirpe a que ele pertence, isto é, dos precursores que formam a cadeia dos progenitores do próprio indivíduo, repetição determinada pelas leis da hereditariedade e da adaptação". Seu monismo materialista – que, a seu ver, estaria em grau de resolver os enigmas do mundo – Haeckel o confiou ao livro *Os enigmas do mundo*, publicado em 1899, e do qual foram vendidos 400.000 exemplares.

Haeckel e a lei biogenética fundamental → § 2

1 Contra as metafísicas da transcendência

De 1830 em diante, a Alemanha, em período relativamente breve, passou de uma economia agrícola-artesanal para uma economia industrial e comercial. A união alfandegária ocorreu em 1834. Na Prússia o desenvolvimento da indústria de mineração assumiu proporções impressionantes, o mesmo ocorrendo com a indústria metalúrgica e a manufatura de tecidos na Saxônia e no Sul da Alemanha. As ferrovias se multiplicaram. O carvão e o ferro tornaram-se palavras de ordem desse período. As escolas também se renovaram. E as ciências, sobretudo com a física, a química e a fisiologia, conheceram saltos portentosos para a frente.

Nessa situação, por um lado, assistimos à evolução da esquerda hegeliana, mas, por

outro lado, já quase extintos os entusiasmos pela *Naturphilosophie* do período romântico, um grupo não numeroso de médicos e naturalistas, provenientes das renovadas faculdades de medicina alemãs, dá origem a um movimento cultural, de grande sucesso na época, que foi definido também com o nome de positivismo materialista alemão. Os representantes mais conhecidos desse movimento foram Karl Vogt, Jakob Moleschott, Ludwig Büchner e Ernst Haeckel. O elemento característico do positivismo materialista é a luta contra o dualismo de matéria e espírito e contra as metafísicas da transcendência, luta travada em nome de outra metafísica: a metafísica materialista. Em essência, os monistas materialistas alemães pretenderam decretar o triunfo definitivo do mecanicismo biológico e, simultaneamente, a derrocada da concepção espiritualista e teleológica do homem e da natureza.

2 Os principais representantes

Dentro dessa orientação geral podemos recordar algumas célebres controvérsias destinadas a animar o mundo cultural alemão.

a) Em primeiro lugar mencionamos a polêmica entre o químico Justus Liebig e Jakob Moleschott (1822-1893). O primeiro sustentou a possibilidade que se pudesse provar racionalmente a existência de um princípio superior que preside ao desenvolvimento dos fenômenos naturais. O segundo foi contrário a esta tese, com a convicção de que a vida não tem necessidade de nenhum artífice, uma vez que ela é um processo contínuo de regeneração por meio da dissolução.

b) Também devemos mencionar a polêmica entre o zoólogo Karl Vogt (1817-1895) e o fisiólogo Rudolf Wagner (1805-1864) sobre a existência da alma. Vogt contrariou a idéia criacionista e sustentou que "todas as capacidades que compreendemos sob o nome de capacidades psíquicas são apenas funções do cérebro". Wagner se opôs a esta tese, principalmente sobre a base de considerações de ordem metodológica: a existência de uma alma imortal — sustenta o célebre fisiólogo — se prova não sobre a base de argumentações físicas, mas como exigência de uma ordem moral do mundo. Portanto, nenhuma consideração fisiológica pode levar a excluir a existência de uma alma espiritual.

c) Uma terceira polêmica, que, porém, se coloca no âmbito do positivismo social, é a que opôs Engels (na célebre obra *Anti-dühring* de 1878) a Eugen Dühring (1833-1921). Este último foi adversário ferrenho do hegelianismo em todas as suas formas (e portanto também na marxista), e defendeu um tipo particular de socialismo, que chamou de *personalismo*, em que os fatores políticos assumem um papel superior aos tipicamente econômicos, e em que se prospecta uma transformação não traumática da sociedade.

Ao lado dessas polêmicas é bom lembrar as duas linhas de tendência, dogmática e aporética, do positivismo alemão, que se encarnaram respectivamente no médico Ludwig Büchner (1824-1899) e no zoólogo Ernst Haeckel (1834-1919) de um lado, e no fisiólogo Emil Du Bois-Reymond (1818-1896) do outro. Em síntese, os dois primeiros sustentaram — embora com acentos diferentes — a hipótese cientificista-materialista não só como a única passível de proposição, mas também como a única hipótese definitiva e resolutiva de todo problema científico e filosófico. O terceiro pensador, tomando como modelo da cientificidade a teoria astronômica de Laplace, sustentou a ciência como estruturalmente incapaz de dar resposta a uma série de problemas tanto de ordem física (por exemplo, a origem da matéria), quanto psíquica (os fenômenos de consciência), como também antropológica (a origem da linguagem) e ética (a liberdade da vontade).

Para completar o quadro do positivismo alemão, vale a pena mencionar — além do já citado Dühring — dois expoentes de relevo do positivismo social alemão: Ernst Laas (1837-1885) e Friedrich Jodl (1848-1914). O primeiro exaltou a moral positivista (isto é, "uma moral para esta vida") contra a moral idealista abstrata e incapaz de resolver os problemas concretos do homem; o segundo exaltou o ideal do progresso inelutável da humanaidade que, a seu ver, passa pela educação para uma cultura obviamente materialista e positivista.

SPENCER

1 Não há antagonismo entre ciência e religião

"Uma vez que estas duas grandes realidades, ciência e religião, são elementos do mesmo espírito e correspondem a aspectos diversos do mesmo universo, deve existir entre elas uma harmonia fundamental".

Em meio a todos os antagonismos que surgiram entre as várias crenças, o mais antigo, o mais enraizado, o mais profundo e importante, é o que existe entre a religião e a ciência. Ele começou quando o conhecimento das leis mais simples a respeito das coisas mais comuns pôs um limite à vetusta superstição universal. Ele encontra-se em todo lugar em que se estende o domínio do saber humano; tanto na interpretação dos fatos mecânicos mais simples, como nos casos mais complicados da história dos povos. Está profundamente enraizado nos diversos hábitos intelectuais de diversas ordens de mentes; e as idéias controvertidas sobre a natureza e sobre a vida, que estes hábitos do pensamento produzem separadamente, influenciam em sentido bom ou mau o modo de sentir e de agir.

O conflito incessante de opiniões, que se manteve em todo lugar e em todos os tempos sob as bandeiras da religião e da ciência, produziu naturalmente uma animosidade fatal para a justa avaliação recíproca das partes adversas. Em mais larga escala e mais eficazmente do que outras controvérsias, ele demonstrou ser sempre significativa a fábula dos cavaleiros que disputavam a respeito da cor de um escudo, do qual um e outro viam apenas uma face. Cada combatente, vendo claro apenas o próprio lado da questão, acusava o outro de estupidez ou de má-fé, porque não a via sob o mesmo aspecto, enquanto a ambos faltava o bom senso de ir até o lugar do adversário para se convencer da razão pela qual ele sustentava opiniões tão diferentes.

Felizmente o tempo nos leva a uma amplitude sempre maior de pensamento, que devemos procurar alargar o quanto a índole no-lo permite. Quanto mais crescer em nós o amor pela verdade em relação ao amor pela vitória em si, ficaremos mais impacientes de saber de que modo nossos adversários eram levados a pensar em determinado modo. [...]

Deveremos afirmar que as religiões são produzidas pelo sentimento religioso, o qual, para satisfação própria, inspira quimeras que depois projeta no mundo externo e que pouco a pouco troca por realidade; o problema, por outro lado, não é resolvido: é tão-somente deixado para depois. Tanto se o sentimento for pai da idéia ou o sentimento e a idéia tenham uma origem comum, daí surge a mesma questão. De onde vem o sentimento religioso? [...] Devemos concluir que o sentimento religioso é o diretamente criado, ou formado pela ação lenta de causas naturais; e qualquer conclusão que adotemos não diminui em nós o respeito pelo sentimento religioso. [...] Assim, por mais que possam ser insustentáveis algumas ou todas as crenças religiosas, por mais grosseiras as absurdidades a elas associadas, por mais irracionais que sejam os argumentos usados para sua defesa, não devemos ignorar a verdade que, segundo toda probabilidade, nelas se encerra. A probabilidade geral que as crenças largamente espalhadas não são absolutamente infundadas é avaliada, neste caso, por uma mais remota probabilidade, devida à onipresença das crenças. Na existência de um sentimento religioso, seja qual for sua origem, temos uma segunda prova evidente de grande importância. E como nesta não-ciência, que deve sempre permanecer como antítese da ciência, há uma esfera de ação deste sentimento, encontramos um terceiro fato geral que confirma os dois primeiros. Podemos, portanto, estar seguros de que as religiões, mesmo que nenhuma fosse verdadeira, são, porém, todas elas pálidas imagens de uma verdade. [...]

De ambas as partes desta grande controvérsia deve, portanto, existir a verdade. Uma consideração imparcial de seus aspectos gerais nos força a concluir que a religião, onde quer que se apresente como trama que atravessa a urdidura da história da humanidade, é a expressão de um fato eterno; ao passo que é quase verdade evidente dizer que a ciência é um amontoado organizado de fatos sempre crescentes e sempre mais filtrados pelos erros. E se ambas têm bases na realidade das coisas, então entre elas deve haver harmonia fundamental. É impossível supor que haja duas ordens de verdade em absoluta e perpétua oposição. Não se pode conceber tal hipótese a não ser com alguma teoria maniqueísta que nenhum de nós ousaria confessar, ainda que ataque a maior parte das crenças. Embora nas invectivas clericais se diga que a religião é de Deus e a

ciência é do diabo, esta é uma afirmação que o mais violento fanático não gostaria de afirmar absolutamente. Então, quem não afirma isso deve admitir que sob seu antagonismo aparente haja um tranqüilo e completo acordo.

Todo partido deve, portanto, reconhecer nas pretensões dos outros verdades que não devem ser ignoradas. Aquele que contempla o universo sob visões religiosas deve aprender a ver que a ciência é um elemento do grande todo; e como tal deveria ser olhada com os mesmos sentimentos que o resto. Enquanto aqueles que contemplam o universo com visões científicas devem aprender a ver que a religião é da mesma forma um elemento do grande todo e, portanto, deve ser tratada como um sujeito de ciência com não menores preconceitos do que qualquer outra realidade. Convém que todo partido se esforce para compreender o outro, com a convicção de que o outro é digno de ser entendido; e com a convicção de que, quando for mutuamente reconhecida, esta qualquer coisa de comum será a base de uma completa reconciliação. [...]

Ora, uma vez que estas duas grandes realidades, ciência e religião, são elementos do mesmo espírito e correspondem a aspectos diversos do mesmo universo, deve existir entre elas harmonia fundamental; temos, portanto, boa razão para concluir que o verdadeiro mais abstrato contido na religião e o verdadeiro mais abstrato contido na ciência devem ser aqueles em que ambos se fundem. O fato mais compreensivo que encontramos em nossa mente deve ser aquilo que buscamos; reunindo ele os pólos positivo e negativo do pensamento humano, deve ser o fato final de nossa inteligência.

H. Spencer,
Os primeiros princípios.

18 Torrington Square
20 January 1869

Dear Sir
I am just using as an illustration of certain changes that take place in the course of Evolution, that separation of the silex and the kaolin which occurs in long-kept china-clay. I have an impression that you were the first to draw attention to this phenomenon. Am I right in saying so?

faithfully yours
Herbert Spencer

Charles Babbage Esq

Carta autógrafa de Spencer ao matemático inglês Charles Babbage, idealizador da máquina analítica *(jamais levada a termo), uma calculadora com fichas perfuradas que deveria ter tido todas as características fundamentais dos computadores modernos.*

SETIMA PARTE

O DESENVOLVIMENTO DAS CIÊNCIAS NO SÉCULO XIX. O EMPIRIOCRITICISMO E O CONVENCIONALISMO

"Toda a ciência tem o escopo de substituir, ou seja, de economizar, *experiências por meio da reprodução e da antecipação de fatos no pensamento".*

Ernst Mach

"O físico que renunciou a uma de suas hipóteses deveria estar [...] cheio de alegria, porque desta forma encontra uma inesperada ocasião de descoberta".

Henri Poincaré

"O físico não pode jamais submeter ao controle da experiência uma hipótese isolada, mas apenas todo um conjunto de hipóteses. Quando a experiência está em desacordo com suas previsões, ela lhe ensina que ao menos uma das hipóteses que constituem o conjunto é inaceitável e deve ser modificada, mas não lhe indica qual deverá ser mudada".

Pierre Duhem

O desenvolvimento das ciências no século XIX

I. Questões gerais

1 Ciência e filosofia no século XIX

O estreito entrelaçamento que, por vezes, se constitui na história das idéias entre idéias filosóficas (ou metafísicas, isto é, teorias não controláveis empiricamente) e teorias científicas nos impõe delinear os traços da evolução de algumas teorias científicas do século XIX que, estudando de cheio problemáticas filosóficas (como a da imagem do "homem", a do "livre-arbítrio", a da imagem do "mundo" e a da própria idéia de "verdade"), obrigaram os filósofos, até os mais distantes da mentalidade e das preocupações da pesquisa científica, a terem de se defrontar com o desenvolvimento da ciência.

Ao longo do século XIX, as disciplinas matemáticas foram submetidas ao processo de "rigorização" e de "redução" que culminará nos anos de passagem entre os dois séculos, com a descoberta das antinomias que, ameaçando todo o edifício do saber matemático, proporão os mais interessantes e fecundos problemas aos matemáticos do século XX. Paralelamente, o nascimento das geometrias não-euclidianas, enquanto, por um lado, contribuirá para aquilo que, em nosso século, seria a proposta do "programa de Hilbert" (cuja impraticabilidade seria depois demonstrada pelos resultados das pesquisas de Gödel), por outro lado corta pela raiz uma das idéias filosóficas mais arraigadas (e mais influentes) na tradição do pensamento ocidental: a idéia de que os axiomas da geometria euclidiana são verdades evidentes, auto-evidentes, incontroversas e verdadeiras, para além de qualquer discussão. As geometrias não-euclidianas mostraram que os que eram considerados "princípios" nada mais eram do que "começos", e que algumas proposições vistas então como se houvessem sido escritas para toda a eternidade nada mais eram do que convenções. Esse é um típico exemplo de como resultados técnicos obtidos dentro de uma disciplina científica podem subverter teorias filosóficas como a do conhecimento. E é óbvio que o predomínio de uma teoria do conhecimento ao invés de outra acarreta conseqüências relevantes sobre a idéia do homem (já que o homem que capta, constrói ou, de qualquer forma, é capaz de verdades absolutas não é o mesmo homem que só é capaz de verdades sempre desmentíveis ou então de convenções) e, desse modo, sobre o mais vasto âmbito das questões filosóficas mais urgentes, a começar pelas questões éticas, políticas e religiosas.

Além disso, a física no século XIX levou ao apogeu a imagem (filosófica) mecanicista do universo para depois criar, antes do fim do século, os dados e pressupostos que levarão essa imagem a uma crise irreversível. Entrelaçando-se com as teorias químicas e fisiológicas (em desenvolvimento tumultuado no século XIX), o mecanicismo físico acentuaria a controvérsia entre mecanicismo e vitalismo, na qual o vitalismo levaria a pior.

Por outro lado, a biologia no século XIX propôs para a antropologia filosófica e para o pensamento religioso problemas entre os mais profundos e sérios de toda a história do pensamento. Com sua teoria evolutiva das espécies biológicas, Darwin pôs em crise a idéia de homem que predominava há séculos.

2 Alguns resultados "técnicos" da pesquisa científica no século XIX

Eis, então, algumas das teorias científicas de maior "significado filosófico" na história das idéias do século XIX (e também para a história posterior). Sobre essas teorias, falaremos nas páginas seguintes. Entretanto, a escolha dessas teorias não deve nos levar a esquecer outras teorias (também carregadas de significado filosófico, como algumas teorias fisiológicas ou ainda algumas teorias farmacológicas), nem a grande colheita de resultados técnicos obtidos não só pela matemática, pela física e pela biologia, mas também pela química (basta relembrar os nomes de Cannizzaro, Berzelius, Wöhler, Arrhenius, Liebig, Kekulé, Mendelejev e outros), pela embriologia (Von Baer, Von Köliker), pela fisiologia (Magendie, Bernard), pela bacteriologia e pela imunologia (o século XIX foi o século de Pasteur, Koch, Ehrlich, von Behring e outros), pela anatomia patológica (Rokitansky), pela farmacologia (J. Müller, C. Ludwig, Bernard e outros), pela geologia (Lyell), pela cristalografia, pela astronomia e pelas ciências históricas, que, no século XIX, conheceram portentoso desenvolvimento (veja-se, a esse respeito, o capítulo sobre o historicismo). Além disso, a biologia assiste ao desenvolvimento da teoria da célula, verdadeiro ponto cardeal para a biologia (Rudolph Virchow, 1821-1902, diria que "todo animal é uma soma de unidades vitais, cada uma das quais possui todas as características da vida") e testemunha (sem se dar conta disso, porém) o nascimento da genética. Com efeito, foi um obscuro frade agostiniano morávio, Gregor Johann Mendel (1822-1884) que, combinando seus interesses botânicos com seus conhecimentos matemáticos, e depois de um trabalho de cruzamento de ervilhas que durou oito anos, conseguiu descobrir as leis da hereditariedade que levam seu nome (as leis de Mendel): a *lei da segregação* e a *lei da independência* das características hereditárias. A pesquisa de Mendel talvez fosse avançada demais para sua época. Como quer que seja, é fato que Mendel morreu em 1884, desconhecido para o mundo científico. Somente em 1900, três botânicos, o holandês H. De Vries, o alemão C. Correns e o húngaro E. Tschermak, independentemente um do outro, conseguiram redescobrir as leis da hereditariedade, reconhecendo então a prioridade de Mendel. Ainda no campo biológico, o século XIX assiste à extensão da disputa sobre a geração espontânea, que, no século anterior, havia posto em contraste Needham e Spallanzani. Nesse período, a controvérsia renasceu a propósito das bactérias e dos outros microorganismos, menores que os protozoários. Usando as mesmas técnicas de provas cogitadas por Spallanzani, Pasteur demonstrou que as bactérias se originam de minúsculos germes presentes na atmosfera, os quais, por seu turno, provêm de outras bactérias. Essas bactérias podem ser destruídas com o calor, fazendo com que o caldo de cultura fique estéril. O adversário de Pasteur, F. A. Pouchet, teve de se dobrar diante da excelência dos experimentos e das argumentações de Pasteur (G. Montalenti).

Gregor Johann Mendel (1822-1884) foi o descobridor das leis da hereditariedade biológica.

II. O processo de "rigorização" da matemática

1 Da "aritmetização da análise" à "logicização da aritmética"

Deixando de lado a grande massa dos resultados técnicos, a matemática do século XIX (diversamente da matemática do século XVIII, o século de Euler e de Lagrange) caracteriza-se por forte exigência de *rigor*, entendido como a explicitação dos conceitos das diversas teorias e a determinação dos procedimentos dedutivos e fundacionais dessas teorias, com a definição progressiva da *evidência* como instrumento de fundamentação e aceitação dos resultados matemáticos.

Esse processo conheceu uma primeira fase importante com a "redução", por Louis Augustin Cauchy (1798-1857), dos conceitos fundamentais da análise infinitesimal (limite, derivada, integral etc.) ao estudo dos números "reais". E conheceu a segunda fase, também igualmente importante, chamada hoje de "aritmetização da análise", na qual a teoria dos números reais é reconduzida à teoria dos números naturais (de que se ocupa a aritmética e que podem ser submetidos às operações de soma e de produto e às operações delas extraíveis).

A "aritmetização da análise" recebeu notável contribuição de Karl Weierstrass (1815-1897) e alcançou seu ponto culminante em 1872, com as duas "fundamentações clássicas" do sistema dos números reais, por Georg Cantor (1845-1918) e Richard Dedekind (1831-1916). As investigações de Weierstrass, Cantor e Dedekind demonstraram que a teoria dos números reais, com todas as construções que se pode obter a partir dela (por exemplo, a teoria das funções de variável real e complexa, o cálculo infinitesimal etc.), deriva rigorosamente do conceito e da propriedade dos números naturais. Desse modo, para alguns estudiosos, como, por exemplo, Leopold Kronecker (1823-1881), o número natural aparece como o "material originário" capaz de servir de "fundamento" para toda a matemática. Essa convicção ficou registrada na célebre expressão de Kronecker, segundo a qual, na matemática, tudo é obra dos homens, à exceção dos números naturais, "que foram criados pelo bom Deus".

Entretanto, nem todos os matemáticos decidiram-se a aceitar como primitiva a noção de número natural. Alguns deles consideravam que se podia remeter a idéia de número natural a algo ainda mais profundo ou primitivo. E é então que nascem duas linhas fundamentais de desenvolvimento da fundamentação da aritmética, uma devida a Gottlob Frege (1848-1895) e a outra a Georg Cantor. Com seus *Fundamentos da aritmética* (1884), Frege quis reconduzir a aritmética à lógica, reduzindo o conceito de número natural a uma combinação de conceitos puramente lógicos. Escreve ele: "Procurei tornar verossímil o fato de que a aritmética é um ramo da lógica, não tendo necessidade de tomar emprestado nenhum fundamento para suas demonstrações, nem da experiência, nem da intuição". Em suma, o que Frege pretendeu fazer foi extrair "as leis mais simples do numerar" com "meios puramente lógicos". E, desse modo, com Frege, passava-se da "aritmetização da análise" para a "logicização da aritmética", tendo início a orientação "logicista" na questão da fundamentação da matemática, orientação que depois seria retomada e desenvolvida por Bertrand Russell. Enquanto Frege seguia precisamente o caminho da logicização da aritmética, Cantor leva a efeito a redução da aritmética à "teoria dos conjuntos".

2 George Boole e a álgebra da lógica

Nesse meio tempo, a álgebra dava passos de gigante, sobretudo com o grande gênio — morto muito jovem em misterioso duelo — que foi Evariste Galois (1811-1832), que sistematizou e organizou brilhantemente a teoria das equações algébricas, e com o inglês George Peacock (1791-1858), o irlandês William Rowan Hamilton (1805-1865), ainda o inglês Arthur Cayley (1821-1895) e o

alemão Hermann Grassmann (1807-1877), que criaram a álgebra abstrata. Enquanto isso, com seu livro *Análise matemática da lógica* (1847), George Boole (1815-1864) mostrava que era possível um tratamento puramente calculista, isto é, algébrico, não somente com "grandezas", mas também com entes como proposições, classes etc. Desse modo, Boole conseguiu traduzir em uma teoria de equações a lógica tradicional dos *termos*, particularmente a silogística, esboçando também uma teoria algébrica da lógica das proposições.

Foi assim que Boole provocou um grande salto adiante no grandioso projeto da *characteristica universalis* de Leibniz, e criou a "álgebra da lógica", à qual, em seguida, dariam grandes contribuições S. Jevons (1835-1882), E. Schröder (1841-1902) e C. S. Peirce (sobre a epistemologia e a filosofia de Peirce, falaremos no capítulo dedicado ao pragmatismo). Dessa maneira, Boole fazia a lógica tornar-se "lógica simbólica", que se configurava como "ramo da matemática", mas ramo da matemática que, precisamente como queria Frege, permitia rigoroso controle das demonstrações matemáticas. Com efeito, para Frege, a lógica não é apenas o *fundamento* ao qual reportar, por meio da aritmética, as variadas teorias matemáticas, mas também o *instrumento* com o qual se deve construir de modo correto e rigoroso o próprio edifício da matemática.

Como já observamos, o programa logicista de Frege seria retomado por Bertrand Russell, ao passo que Giuseppe Peano (1858-1932), ao qual se deve uma axiomatização original e clássica da aritmética (ponto no qual já havia sido precedido por Dedekind), conceberia a lógica somente como instrumento poderoso a ser utilizado na construção rigorosa do saber matemático.

3 Das geometrias não-euclidianas ao programa de Erlangen

No mesmo período em que assistimos aos importantes desenvolvimentos mencionados, nascem também as geometrias não-euclidianas. No início, as idéias dos construtores de tais geometrias custam a se afirmar no mundo dos matemáticos. Entretanto, a partir da década de 1860, aproximadamente, elas se impõem quase como patrimônio comum dos matemáticos, que caminham para generalizações sempre mais vastas, como mostra o famoso "programa de Erlangen", exposto por Félix Klein (1849-1925) em 1872 e segundo o qual as várias disciplinas geométricas (geometria métrica, geometria afim, geometria projetiva etc.) podem ser dispostas hierarquicamente, já que a geometria imediatamente inferior é menos geral e profunda do que a imediatamente anterior.

Em todo caso, como veremos na próxima seção, a construção das geometrias não-euclidianas também implicará na eliminação dos poderes da intuição na fundamentação e na elaboração de uma teoria geométrica: os axiomas não são mais "verdades evidentes" que, como sólida rocha, garantem a "fundação" do sistema geométrico, mas, como reconhecerá entre outros H. Poincaré, puros e simples "começos", pontos de partida convencionalmente escolhidos e admitidos para efetuar a construção dedutiva da teoria. Ora, se os axiomas são considerados verdadeiros, também serão verdadeiros os teoremas deduzidos corretamente de tais axiomas e, portanto, o sistema estará garantido.

Todavia, como demonstraram as geometrias não-euclidianas, se os axiomas são puros "postulados", puros e simples pontos de partida, então quem garantirá o sistema? Ou seja, de que modo podemos garantir que, continuando a deduzir teoremas, não cairemos em uma daquelas contradições que farão explodir o sistema em seu conjunto? A questão é central, já que, na geometria não-euclidiana, a verdade está na não-contraditoriedade da teoria.

Dessa questão é que partirá o programa "formalista" de David Hilbert (1862-1943), programa que, como veremos, estava destinado ao naufrágio. Como de fato naufragou, com a inesperada descoberta de "antinomias", também a fundamentação lógica e de conjunto da matemática proposta respectivamente por Frege e Cantor. São precisamente esses os problemas que o século XIX deixou como herança para o século XX.

III. As geometrias não-euclidianas

1 A geometria euclidiana e a questão do quinto postulado

Com os seus *Elementos,* o grego Euclides (330-277 a.C. aproximadamente) deu forma sistemática ao saber geométrico. Provavelmente, pouco do conteúdo dos *Elementos* é original, mas Euclides teve de fato o mérito de reunir proposições e demonstrações tomadas das fontes mais disparatadas e apresentá-las em estrutura dedutiva. No primeiro livro dos *Elementos,* Euclides fixa vinte e três definições, cinco postulados e algumas noções comuns ou axiomas. Em seguida, com base no que estabeleceu, passa à demonstração (ou dedução) das proposições (ou teoremas) da geometria. As *definições* ("ponto é aquilo que não tem partes"; "linha é comprimento sem largura"; "extremos de uma linha são pontos" etc.), substancialmente, pretendem explicitar os conceitos da geometria. Os *postulados* representam verdades indubitáveis típicas do saber geométrico: 1. "pode-se traçar uma reta de qualquer ponto a qualquer ponto"; 2. "uma reta finita pode ser prolongada à vontade"; 3. "pode-se traçar um círculo de qualquer centro e raio"; 4. "todos os ângulos retos são iguais". O quinto é o postulado das paralelas, de que falaremos adiante. Por fim, para Euclides, os *axiomas* são verdades que valem não só em geometria, mas também universalmente. (Por exemplo: "Coisas que são iguais a uma mesma coisa são iguais entre si"; "Se coisas iguais são adicionadas a coisas iguais, as totalidades são iguais"; "Se de coisas iguais são subtraídas coisas iguais, os restos são iguais"; "O todo é maior que a parte" etc.). Definidos os conceitos e fixados os postulados e axiomas, Euclides deles deduz, como observamos, aquelas proposições ou teoremas que constituem o saber geométrico (por exemplo: "Sobre uma dada reta terminada, construir um triângulo eqüilátero"; "Nos triângulos isósceles, os ângulos da base são iguais entre si; e, sendo prolongados os lados iguais, os ângulos sob a base (também) serão iguais entre si"; "Se, em um triângulo, dois ângulos são iguais entre si, também os lados opostos aos ângulos iguais serão iguais entre si" etc.). É esse, portanto, o modo como Euclides ordena os conhecimentos geométricos no sistema chamado precisamente de sistema euclidiano. *E, durante séculos, esse sistema valeu como modelo insuperável de saber dedutivo:* os termos da teoria são introduzidos depois de terem sido definidos, e as proposições não são afirmadas caso antes não tenham sido

Litografia que retrata o matemático e físico alemão Karl Friedrich Gauss (1777-1855) sobre o terraço de seu observatório astronômico em Göttingen. Como astrônomo, Gauss é conhecido sobretudo por uma teoria original sobre o movimento dos corpos celestes. Em matemática viu claramente a não demonstrabilidade do quinto postulado de Euclides e a possibilidade de construir geometrias não-euclidianas.

demonstradas. Naturalmente, não se pode remontar ao infinito na demonstração dos teoremas, pois em determinado momento é preciso deter-se para apoiar a cadeia das deduções em precisas proposições primeiras. Mas Euclides as havia escolhido de tal modo que não parecia que uma mente sadia pudesse levantar alguma dúvida sobre sua veracidade.

E sendo os teoremas corretamente deduzidos de proposições primeiras, verdadeiras em si mesmas e auto-evidentes (assim, seria auto-evidente dizer que "o todo é maior do que a parte", ou que "todos os ângulos retos são iguais entre si"), eles também apareciam como indubitavelmente verdadeiros. Sendo assim, compreende-se a razão por que Leibniz afirmou que "os gregos raciocinaram com toda a exatidão possível em matemática e deixaram ao gênero humano modelos de arte demonstrativa". Em substância, Euclides, como já o fizera Aristóteles e o fariam Pascal e Newton, expressou o ideal de uma organização axiomática de uma disciplina, ideal redutível, a grosso modo, à escolha de pequeno número de proposições "evidentes" daquele âmbito do saber e à dedução posterior a partir delas, de todas as outras proposições verdadeiras de tal âmbito.

Entretanto, o conceito de *evidência* está longe de ser evidente. E os acontecimentos da geometria euclidiana concorreram de modo relevante para transformar a concepção euclidiana dos axiomas (entendidos exatamente como princípios verdadeiros, auto-evidentes e fundamentadores das ulteriores afirmações de uma ciência). Com efeito, desde a antiguidade, o quinto postulado de Euclides não convencera de modo algum. Trata-se do famoso postulado das paralelas, que Euclides formulara (cf. fig. 1) nos seguintes termos: "Se uma reta, encontrando outras duas retas, produz dois ângulos internos localizados na mesma parte, menores do que dois ângulos retos, aquelas retas, prolongadas ao infinito, se encontram na mesma parte em que estão os ângulos menores de duas retas".

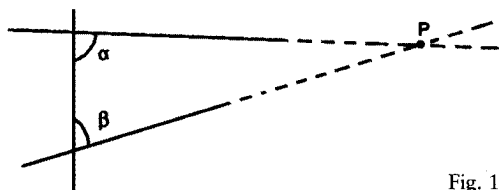



Fig. 1

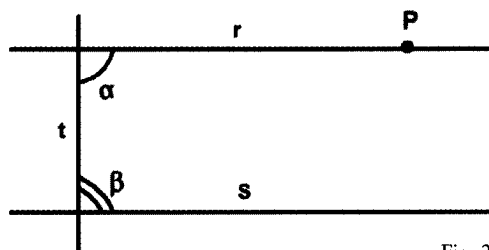



Fig. 2a

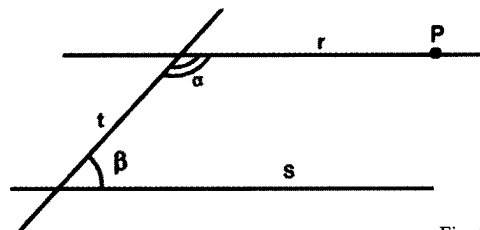



Fig. 2b

Esse postulado nos diz que, dados em um plano uma reta *s* e um ponto *P* fora dela, existe no plano uma só reta *r* que passa pelo ponto *P* e é paralela à reta dada, no sentido de que não a encontra nunca. E isso aconteceria quando a reta *r* e a reta *s* encontram a reta *t*, formando dois ângulos retos (como na fig. 2a) ou dois ângulos cuja soma é igual a dois retos (como na fig. 2b).

Entretanto, essa proposição não é evidente, podendo se mostrar falsa em outros modelos. Com efeito, se o plano contendo a reta *s* e o ponto *P* fora dela é limitado à zona interna de um círculo, então logo se vê (como se pode perceber na fig. 3) que há

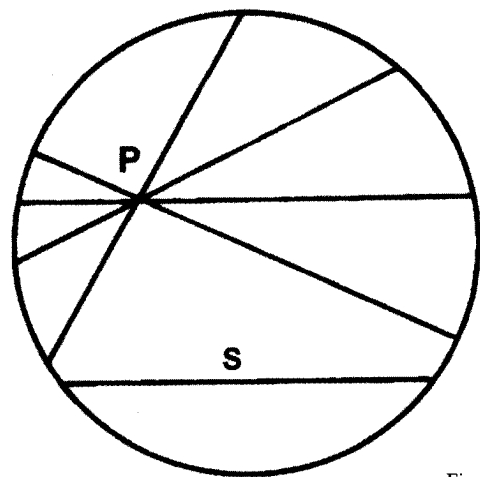



Fig. 3

muitas retas que passam por *P* e não encontram *s*. Se aumentarmos o raio do círculo, diminui a quantidade de retas que passam por *P* e não encontram *s*. Mas elas continuarão sendo sempre de número infinito. Ora, que "intuição" e que "auto-evidência" poderão nos garantir que essa situação não existirá mais quando o plano é ilimitado? (E. Agazzi - D. Palladino).

Além disso (como se pode ver na fig. 4), se tomarmos uma reta *s* sobre um plano e um ponto *P* fora dela, sobre o qual passa a reta *r*, que encontra a reta *s* no ponto *A*, querendo tornar a reta *r* paralela à reta *s*, nós fazemos girar em sentido anti-horário a reta *r*, que encontrará a reta *s* nos pontos *B*, *C*, *D*, *E* etc. Os pontos *B*, *C*, *D*, *E* etc. se afastarão sempre mais do ponto *A*, mas quando é que, num plano infinito, teremos a separação entre *r* e *s*? Como poderá ser controlada essa separação? É absurdo dizer que duas retas paralelas se encontram no infinito?

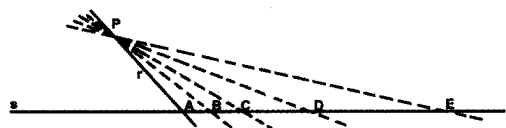



Fig. 4

2 O nascimento das geometrias não-euclidianas

Bastam essas considerações para mostrar as perplexidades que acompanharam a reflexão sobre o quinto postulado de Euclides na história do pensamento grego, árabe e renascentista. O fato é que, enquanto os quatro primeiros postulados de Euclides parecem muito simples, com o quinto já não se dá o mesmo. Ele assemelha-se mais a um teorema do que a um postulado. Por isso, procurou-se demonstrá-lo como conseqüência dos primeiros quatro, ou então como conseqüência dos primeiros quatro mais outro postulado também "evidente" e fora de discussão, como os primeiros quatro. Entretanto, a primeira tentativa não teve êxito e a segunda só obteve introduzindo um postulado que não é em absoluto mais simples nem mais auto-evidente do que o que devia ser demonstrado.

Por todas essas razões, no século XVIII, o jesuíta Jerônimo Saccheri (1677-1733) resolveu mudar de rumo. Em seu *Euclides ab omni naevo vindicatus* (*Euclides emendado por todo neo*, 1733), experimentou negar o postulado euclidiano da paralela e depois deduzir todas as conseqüências lógicas dessa negação, procurando uma contradição que demonstrasse assim, por absurdo, o famoso postulado.

Em outros termos, o procedimento de Saccheri é o seguinte: tomemos cinco axiomas, dos quais os primeiros quatro coincidam com os de Euclides e o quinto seja a negação do quinto postulado de Euclides; desenvolvamos então as conseqüências desse conjunto de axiomas assim adulterado e, se encontrarmos uma contradição (isto é, se deduzirmos o teorema T e o teorema não-T), então teremos demonstrando que é errado refutar o quinto postulado de Euclides. Foi isso que Saccheri fez. E em sua dedução apareceram teoremas que, à luz da intuição, eram monstruosos. Mas a monstruosidade não é incoerência e a intuição pode nos enganar. Entretanto, não se engana a dedução correta de proposições contraditórias. Depois de ter cometido alguns erros, Saccheri encontrou a contradição que procurava, acreditando assim ter alcançado o objetivo a que se propusera. *Na realidade, sem se aperceber disso, havia construído a primeira geometria não-euclidiana.*

Esta, porém, devia esperar ainda cerca de um século para ser construída e desenvolvida conscientemente. Com efeito, foi no princípio do século XIX que o grande matemático Karl Friedrich Gauss (1777-1855) viu com toda a clareza a não demonstrabilidade do quinto postulado e a possibilidade de construir sistemas geométricos diferentes do euclidiano. Mas Gauss não publicou suas pesquisas com medo dos "estrilos dos beócios". E a glória da fundação da geometria não-euclidiana coube então ao húngaro Janos Bolyai (1802-1860) e ao russo Nicolai Ivanovic Lobacewskij (1793-1856), que, por volta de 1826, independentemente um do outro, levaram a termo a construção de uma geometria na qual o postulado da paralela não vale mais. Com efeito, a característica de fundo da *geometria hiperbólica* (assim passou a ser chamada posteriormente a geometria não-euclidiana de Lobacewskij) é que ela se obtém substituindo o postulado da paralela por sua pura e simples negação. O postulado euclidiano afirma a *unicidade*

do plano da paralela para um ponto e uma reta, mas a geometria hiperbólica postula a existência de *mais* paralelas para um ponto e uma reta. O desenvolvimento do sistema de axiomas assim mudado deu origem a uma nova e autêntica geometria, coerente, complexa e rica de teoremas interessantíssimos. Poucos anos depois do nascimento da geometria hiperbólica, Bernhard Riemann (1826-1866) construía um sistema geométrico (chamado de geometria elíptica) no qual o axioma da paralela era substituído pelo *axioma de Riemann,* segundo o qual "duas retas quaisquer de um plano têm sempre pelo menos um ponto em comum". Isso significa que não existem retas paralelas. Assim, também Riemann desenvolveu seu sistema de modo coerente, obtendo desse modo outra geometria não-euclidiana.

Apenas para se ter uma idéia de uma geometria privada de retas paralelas, tomemos o modelo constituído por uma esfera. Nesse modelo, a esfera corresponde ao plano e as retas são representadas por circunferências máximas (obtidas cortando a esfera por planos que passam no centro da própria esfera; exemplos familiares de tais circunferências máximas são o equador e os meridianos terrestres). (Cf. fig. 5).

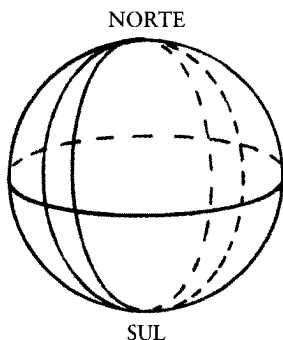



Fig. 5

Nesse modelo (como se vê na fig. 5), não existem duas retas (duas circunferências máximas) que não se encontrem. Eis, portanto, um modelo facilmente imaginável de uma geometria (geometria elíptica) na qual não existem retas paralelas. E é óbvio que, nessa geometria, também os teoremas são diversos (dos euclidianos). Assim, por exemplo, se a soma dos ângulos internos de um triângulo, no sistema euclidiano, equivale a 180° (para comprová-lo é suficiente um breve raciocínio sobre a fig. 6), na geometria elíptica a soma dos ângulos internos de um triângulo é superior a 180°. Com efeito, considerando o triângulo B A C da fig. 7 (no qual dois vértices se encontram no equador e um coincide com o pólo), pode-se ver que a soma dos ângulos em B e C, sendo eles retos, é de 180°; mas, somando a eles o ângulo em A, a soma dos ângulos internos do triângulo B A C torna-se sempre maior que 180°.

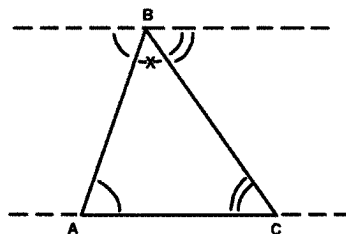



Fig. 6

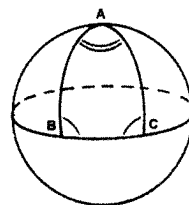



Fig. 7

Isso quanto ao que se refere à geometria elíptica de Riemann. Visualizando com outros modelos o espaço de Lobacewskij, pode-se mostrar que, nele, a soma dos ângulos internos de um triângulo é menor do que 180°. Assim, por exemplo, dado o eixo CD (cf. fig. 8), pode-se construir, a partir de uma dada curva, chamada tratora (o arco A B da fig. 8), girando-a em torno do eixo CD, uma porção do plano de Lobacewskij, onde se constata, entre outras coisas, que todos os triângulos de sua superfície têm três ângulos internos cuja soma é menor que 180° (isso também pode ser mostrado em uma superfície em depressão)

Fig. 8

3 O significado filosófico da geometria não-euclidiana

Depois dessas breves explicações sobre o nascimento das geometrias não-euclidianas, o que importa é ver por que elas representam uma etapa importante na história do pensamento. Pois bem, o primeiro fato a ressaltar é que elas aboliram o dogma da "verdade" absoluta da geometria euclidiana. E note-se que as geometrias de Lobacewskij e Riemann foram somente as primeiras de muitas outras construídas por seus sucessores. Substancialmente, a aparição das geometrias não-euclidianas assestou um golpe decisivo à confiança ingênua na *intuição,* com sua pretensão de fundamentar axiomas e postulados e, portanto, de justificar todo o edifício da geometria.

Com a descoberta das geometrias não-euclidianas, perdeu peso a idéia de axiomas verdadeiros em si mesmos, indubitáveis e auto-evidentes.

Foi assim que os axiomas, de *princípios* fundados e fundadores de todo o conjunto dos teoremas, transformaram-se em *começos* ou *pontos de partida* da demonstração.

Desse ponto central brota a distinção entre *geometria matemática* e *geometria física:* a primeira desenvolve seus teoremas a partir de premissas cuja relação com os objetos do mundo torna-se irrelevante, ao passo que a segunda se configura como um ramo da física e procura descrever e racionalizar âmbitos da experiência sensível, especialmente o da experiência espacial.

Desse modo, o problema da *verdade* das proposições geométricas desdobra-se em problema de verdade matemática, que se reduzirá a ser conseqüência lógica dos axiomas, e em um problema de verdade empírica, que conflui na epistemologia das ciências empíricas quando estas tratam da relação entre teoria e realidade. Como quer que seja, a concepção dos axiomas entendidos como convenções (e não mais como princípios verdadeiros), concepção que brota da descoberta das geometrias não-euclidianas, implicava questões importantes. Enquanto os axiomas eram vistos como princípios verdadeiros, o problema da coerência do sistema estava assegurado, já que a dedução correta de premissas verdadeiras gera somente conseqüências verdadeiras, e duas proposições verdadeiras não podem se contradizer. Mas, se os axiomas se configuram como proposições nem verdadeiras, nem falsas, então não se pode excluir que, deduzindo corretamente a partir deles, não encontremos contradições.

Portanto, 1) como se pode assegurar a *coerência* de sistemas cujas premissas são apenas afirmações e não princípios?

E esse problema fundamental não é o único, já que existe também 2) o problema da *completeza*, que se divide em dois subproblemas: *a*) o da *completeza sintática* e *b*) o da *completeza semântica.*

a) Completeza sintática: como é possível nos assegurarmos de que os axiomas escolhidos para certo cálculo são capazes de demonstrar ou refutar todas as proposições daquele cálculo?

b) Completeza semântica: se interpretamos um grupo de axiomas de modo que eles formalizem certa teoria (como, por exemplo, a mecânica newtoniana), de que modo podemos nos assegurar de que não existem proposições verdadeiras da teoria que não são demonstráveis a partir dos axiomas colocados?

E, além do problema da coerência e da completeza, há também 3) o da *independência* dos axiomas uns dos outros, em um sistema axiomático: como se faz para saber se um axioma não é dedutível do conjunto dos outros axiomas do sistema?

Esses três problemas — o da *coerência,* o da *completeza* e o da *independência* — não se propunham na concepção clássica dos axiomas como princípios, mas tornam-se urgentes depois da descoberta das geometrias não-euclidianas.

E o mais urgente de todos será o problema da coerência, em primeiro lugar porque um sistema formal incoerente deixa de existir (podendo-se derivar dele qualquer proposição e, portanto, também a negação dos axiomas), e depois porque as provas da completeza e da independência passam primeiro por uma prova de coerência. A lógica do século XX, sobretudo com David Hilbert, procurará resolver esses problemas. Mas será Kurt Gödel que, com seu trabalho, despertará muitas esperanças.

IV. A teoria da evolução biológica

1 O debate sobre a "evolução" na França: Lamark, Cuvier e Saint-Hilaire

Desde os tempos de Anaximandro, a teoria da evolução apareceu muitas vezes na história do pensamento ocidental. Entretanto, ela só conseguiu mostrar sua força teórica e sua fecundidade explicativa no início do século XIX. Anteriormente, além daquele criacionismo pelo qual a natureza, ministra de Deus, continuava a produzir espécies vivas, exceto o homem, uma teoria muito influente fora a da "fixidez" das espécies: as espécies animais foram criadas por Deus, aparentemente antes da criação do homem, e se perpetuaram tais e quais, isto é, imutáveis, através de gerações sucessivas. Essa teoria foi expressa pelo grande gênio C. Linneo (1707-1778) — a quem se deve a nomenclatura binômica ainda hoje em uso na botânica e zoologia — com as palavras *"Species tot numeramus quot in principio creavit infinitum ens"*. Todavia, em 1809, Jean-Baptiste Monet, cavaleiro de Lamarck (conhecido por este último nome), publicou sua *Filosofia zoológica*, em que sustenta que a evolução da espécie ocorre sob o estímulo do ambiente: o ambiente instrui o organismo, que se transforma, adaptando-se justamente ao ambiente.

Carlos Linneo (1707-1778) em uma gravura da época. Este grande naturalista foi o inventor da nomenclatura binária das espécies vegetais e animais, ainda hoje usada pelos cientistas.

Mais em particular, Lamarck formula duas leis, a do "uso e não uso dos órgãos" e a da "hereditariedade das características adquiridas". Quanto à *primeira lei*: "Em todo animal que não tenha superado o término de seu desenvolvimento, o emprego mais freqüente e contínuo de um órgão qualquer fortalece pouco a pouco esse órgão, desenvolve-o, aumenta-o e lhe confere uma potência proporcional à duração de seu uso, e onde a ausência constante do uso de tal órgão o enfraquece sensivelmente, deteriora-o, diminui progressivamente suas faculdades e acaba por fazê-lo desaparecer". Quanto à *segunda lei:* "Tudo aquilo que a natureza fez com que os indivíduos adquirissem ou perdessem por influência das circunstâncias às quais sua raça encontra-se exposta há muito tempo e, conseqüentemente, por efeito, do uso predominante de tal órgão ou pelo seu não uso constante, conserva-o através da geração nos novos indivíduos que daí derivam, desde que as mudanças adquiridas sejam comuns aos dois sexos, ou, pelo menos, àqueles que produziram esses novos indivíduos".

Embora engenhosa e simples, a teoria de Lamarck não teve grande sucesso. Entre outras coisas, ela foi duramente combatida pelo fundador da anatomia comparada e da paleontologia, Georges Cuvier (1769-1832), que, encontrando jazidas fósseis que continham fósseis diferentes e, portanto, revelavam ambientes diversos em épocas diversas, sustenta que, em diversos momentos

da história da terra, verificaram-se cataclismos, *catástrofes* ou revoluções repentinas, que teriam ocasionado a morte de todos ou quase todos os organismos vivos em determinada região, para a qual, depois da catástrofe, teriam passado outras espécies, provenientes de outras regiões.

Lamarck, portanto, formula uma clara teoria da evolução. Cuvier, que fundou a anatomia comparada e a paleontologia que, depois, teriam se tornado dois pontos cardeais de base da teoria da evolução, nega, porém essa evolução. Entretanto, por seu turno, ele teve de se defrontar com outro naturalista, isto é, Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844), que, professor no Museum National d'Histoire Naturelle de Paris, como Lamarck e Cuvier, retomou e defendeu as idéias evolucionistas de Lamarck já delineadas pelo naturalista Buffon (1707-1788).

2 Charles Darwin e "a origem das espécies"

A teoria da evolução representou no século XIX um fenômeno análogo ao que, alguns séculos antes, acontecera na astronomia com Copérnico: verdadeira *revolução científica,* fecunda de grandes desdobramentos, não apenas no campo da biologia. Com o evolucionismo desapareceu a imagem milenar do homem, imagem encarnada na teoria fixista, que falava de espécies fixas e imutáveis, existentes desde sua criação. E se, com Copérnico, a revolução astronômica reorganiza a *ordem espacial,* dando à terra e ao homem um lugar bem diferente do de antes no universo, com Darwin a revolução biológica reorganiza a *ordem temporal* do homem. Com Copérnico e com Darwin, em substância, muda a teoria relativa ao *lugar do homem na natureza.*

Darwin (1809-1882) procurou estudar medicina e, depois, pensou em encaminhar-se para a carreira eclesiástica, mas, em 1831, embarcou como naturalista de bordo no bergantim inglês de três mastros *Beagle,* que se preparava para realizar uma exploração científica em torno do mundo. Em 15 de setembro de 1835, o *Beagle* aportou nas ilhas Galápagos, um arquipélago do Pacífico. Aqui, Darwin encontrou-se diante de uma espécie de fringilídeos com bicos de proporções diferentes conforme a ilha em que viviam. Essas pequenas diferenças características impressionaram muito Darwin. "Evidentemente, fatos como esse e muitos outros podem ser explicados com a suposição de que as espécies se modificam gradualmente".

Depois de sua volta à Inglaterra, Darwin trabalhou intensamente na coleta de fatos relacionados "com a variação dos animais e das plantas, tanto no estado doméstico como na natureza". O trabalho desenvolvido por Darwin nesse período foi imenso. Ele não tardou a perceber que "a seleção era a chave com a qual o homem havia conseguido obter raças úteis de animais e plantas. Mas, por algum tempo, continuou incompreensível como é que a seleção podia se aplicar a organismos que viviam na natureza".

Charles Darwin (1809-1882) foi o grande teórico do evolucionismo. Aqui é retratado em uma aquarela de G. Richmond.

Entretanto, narra Darwin em sua *Autobiografia*, "em outubro de 1838, isto é, quinze meses depois que comecei minha investigação sistemática, aconteceu-me ler os escritos de Malthus sobre a população. E estando bem preparado para apreciar a luta pela existência, que continua em toda parte, pela passada observação dos hábitos dos animais e das plantas, logo me impactou o fato de que, nessas circunstâncias, as variações favoráveis tenderiam a se conservar e as desfavoráveis a serem destruídas".

Com isso, Darwin tinha uma teoria sobre a qual trabalhar. E nela trabalhou durante vinte anos, até o início do verão de 1858, quando Alfred Russell Wallace (1823-1913), jovem naturalista que naquele período se encontrava nas ilhas Molucas, enviou-lhe um ensaio intitulado *Sobre a tendência de as variedades se afastarem indefinidamente do tipo original*, e viu que Wallace propunha uma teoria como a sua. Foi assim que, solicitado por Lyell e pelo botânico Joseph D. Hooker (1817-1911), Darwin publicou nos *Anais da Sociedade Lineana* de Londres o ensaio de Wallace e um resumo de seu próprio manuscrito sobre a teoria da evolução, juntamente com uma carta ao botânico norte-americano Asa Gray (1810-1888), escrita em 5 de setembro de 1857. Isso ocorreu em 1858.

Em 1859, finalmente, Darwin publicou *A origem das espécies pela seleção natural*, sustentando precisamente que as espécies se originam da seleção, pelo ambiente, das mais aptas entre as variações hereditárias existentes. Em outras palavras, a evolução pode ser vista como uma série de adaptações, cada qual adquirida ou descartada por determinada espécie sob a pressão do processo de seleção, durante longo período de tempo.

Mas quais eram exatamente as provas que sustentavam sua teoria? O próprio Darwin classificou as provas da teoria da evolução em cinco tipos principais:

1) provas tiradas da hereditariedade e da criação, particularmente as variações devidas à domesticação;

2) provas provenientes da distribuição geográfica;

3) provas provenientes dos testemunhos fósseis;

4) provas derivadas da "afinidade recíproca entre os seres vivos";

5) provas provenientes da embriologia e dos órgãos rudimentares.

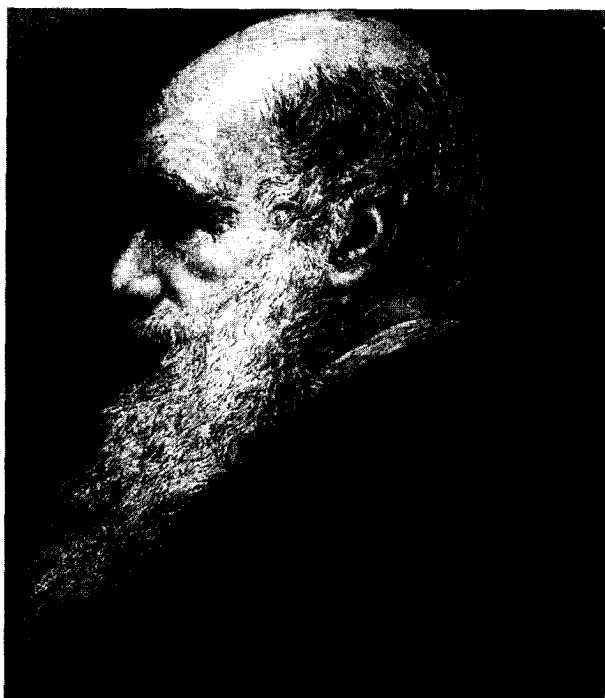
Na conclusão de *A origem das espécies*, Darwin observa que "autores" de elevada estatura parecem perfeitamente satisfeitos com a opinião de que cada espécie foi criada de modo independente. Entretanto, acrescenta ele, "pela minha mentalidade, harmoniza-se melhor com tudo o que conhecemos das leis impressas na matéria pelo Criador o conceito de que a produção e a extinção dos habitantes passados e atuais do mundo tenham derivado de causas segundas, semelhantes às que determinam a morte e o nascimento do indivíduo. Quando concebo todos os seres não como criações especiais, mas sim como descendentes diretos de alguns, pouco numerosos, seres que viveram muito tempo antes que se depositassem as primeiras camadas do sistema siluriano, parece-me que eles saem disso nobilitados".

Mas quais são "as leis impressas na matéria" de que fala Darwin? Essas leis, responde ele, "tomadas em sentido geral, são o desenvolvimento com reprodução, a variabilidade ligada à ação direta e indireta das condições de vida e do uso ou não uso, em ritmo de incremento numérico a tal ponto alto que leva à luta pela vida e, conseqüentemente, à seleção natural, que, por seu turno, implica na diversidade de características e na extinção das formas menos aperfeiçoadas. Portanto, da guerra da natureza, da carestia e da morte nasce a coisa mais elevada que se possa imaginar: a produção dos animais mais elevados. Há algo de grandioso nessa concepção da vida, com suas múltiplas capacidades, que inicialmente foi dada a poucas formas ou a uma só forma, mas que, enquanto o planeta continuava girando segundo a imutável lei da gravidade, evoluiu e evolui, partindo de começos tão simples, a ponto de criar infinitas formas, extremamente belas e maravilhosas".

3 A origem do homem

Quando lemos *A origem das espécies*, não pode surgir (e não surge) dúvida nenhuma de que Darwin incluía o homem entre os produtos da seleção natural. Entretanto, passaram-se doze anos antes que, em 1871, Darwin publicasse os dois volumes sobre *A origem do homem*. No primeiro capítulo, sobre as *Provas da origem do homem de alguma forma inferior*, Darwin, entre outras coisas, escreve: "O homem pode receber dos

Caricatura da teoria de Charles Darwin, publicada na revista londrina "Punch" no dia 25 de maio de 1861.

animais inferiores algumas de suas doenças e transmiti-las. Esse fato demonstra a afinidade de seus tecidos e do sangue, tanto na estrutura mínima como na composição, bem melhor do que se possa fazer com seu confronto no microscópio ou através da análise química mais acurada [...]. Os remédios produzem sobre eles os mesmos efeitos que produzem sobre nós. Muitas espécies de macacos experimentam grande prazer em beber chá, café, bebidas alcoólicas; além disso, como eu próprio vi, fumam tabaco com prazer [...]. Em suma, não é possível exagerar a estreita correspondência na estrutura geral, na estrutura mínima dos tecidos, na composição química e na constituição entre o homem e os animais superiores, especialmente os macacos antropomorfos [...]. O homem e todos os outros animais vertebrados foram construídos com base no mesmo modelo geral, passam através dos mesmos estágios primitivos de desenvolvimento e conservam certas características em comum. Por conseguinte, devemos admitir francamente sua origem comum. Somente nosso preconceito natural e aquela soberba que fez com que nossos antepassados se declarassem descendentes de semideuses é que nos levam a duvidar dessa conclusão. Mas não está longe o dia em que parecerá estranho que naturalistas, bons conhecedores da estrutura comparada e do desenvolvimento do homem e dos outros mamíferos, tenham acreditado que cada um deles fosse obra de um ato distinto de criação".

Estampa do século XIX, que retrata Charles Darwin em idade avançada.

V. A física no século XIX

1 A física nos inícios do século

No que se refere à pesquisa no campo da física, o século XIX foi inaugurado por duas realizações de importância fundamental: precisamente em 1800, A. Volta (1745-1827) anunciou a invenção da pilha e, mais ou menos no mesmo período (a publicação é de 1802), Th. Young (1773-1829) comprovou a interferência entre raios luminosos, com uma histórica experiência. As duas descobertas representam passos substanciais à frente para dois ramos da física clássica, a *eletrologia* e a *ótica,* que nesse século conhecerão grande desenvolvimento, em um primeiro momento colateral ao desenvolvimento da *mecânica.* E o mesmo acontecerá, como veremos, também com a *acústica* e a *termologia.* Esse desenvolvimento implicará na progressiva especialização dos pesquisadores, que alcançou níveis exasperados no século XX. Mas, naquele período, a especialização ainda estava no início, como testemunham amplamente as próprias personalidades de Volta (que, além de eletricidade, também estudava o calor, a química, a meteorologia e outros temas) e de Young (que, antes de mais nada, era médico prático e estudioso de problemas biológicos, tendo se ocupado também de outros ramos da física e ainda atuado como valioso colaborador de Champollion na decifração da estela de Rosetta). E a coisa mais importante é compreender que o caráter unitário e não especializado da pesquisa científica no início do século XIX tem seu *fundamento teórico* no primado que a *mecânica* conservará durante a maior parte do século nos âmbitos da física e, mais geralmente, nas ciências da natureza.

Exatamente na primeira metade do século, a mecânica clássica alcançou seu nível mais elevado, inclusive por meio da aplicação sempre mais profunda da matemática. Aliás, a partir de sua aplicação à mecânica, a matemática ganhou impulso decisivo para se desenvolver e progredir, especialmente na análise dos infinitesimais. Dessa aliança nasceu e logo se tornou autônoma uma nova disciplina: a *física matemática* (A. M. Legendre, 1752-1833; K. F. Gauss, 1777-1855; e outros).

O resultado de maior destaque alcançado nesse período pela mecânica como núcleo da física foi o *princípio de conservação da energia,* com todos os problemas relativos ao envolvimento progressivo dos fenômenos térmicos: sobre isso, falaremos adiante. E, no que se refere às suas relações com as outras ciências da natureza, devemos notar que a mecânica foi componente essencial daquele ramo fundamental dos estudos biomédicos que é a fisiologia, que também nasceu como ciência moderna no século passado (C. Bernard, 1813-1878; o próprio Young; entre os físicos, J. L. M. Poiseuille, 1797-1869, H. L. F. von Helmholtz, 1821-1894; E. Mach, 1838-1916, todos grandes estudiosos de mecânica).

2 O mecanicismo determinista como "programa de pesquisa"

O estudo da mecânica, como fora proposto por Galileu e Newton e como se desenvolvera posteriormente, conduziu à concepção *rigidamente determinista* do mundo físico e, conseqüentemente, da centralidade da mecânica em relação a toda a realidade natural. Como se sabe, a mecânica clássica baseia-se na lei da gravitação universal e nas três leis da dinâmica: em princípio, delas é possível deduzir com precisão e sem nenhuma margem de indeterminação a evolução segura de um sistema material qualquer, desde que se conheçam suas condições iniciais e suas características mecânicas. A idéia do determinismo mecanicista permeia toda a cultura do século XIX, e o personagem mais representativo do determinismo mais extremo é P. S. de Laplace (1749-1827).

A mecânica alcançara tanta precisão e profundidade, desempenhando papel tão central na física e nas ciências em geral, que desde o século anterior praticamente nenhum cientista punha em dúvida o fato de que qualquer fenômeno natural (físico, químico, biológico etc.) pudesse ser explica-

do com as leis da mecânica clássica. Durante todo o período que, a grosso modo, vai da segunda metade do século XVIII até o fim do século XIX, as pesquisas na física, como em outros campos, se caracterizavam pelo esforço em concretizar um gigantesco *programa de pesquisa científica* que consistia no aprofundamento da mecânica e na extensão de suas leis à explicação de todos os fenômenos naturais. Nesse sentido, a pesquisa desse período em física se configura como "ciência normal", no sentido que Kuhn deu a esse termo, dominada pelo paradigma do mecanicismo. Na realidade a origem do mecanicismo era ainda anterior, podendo-se fazê-la remontar a Descartes. Entretanto, a realização do programa mecanicista só foi tentada no século XIX.

Esse programa realizou-se plenamente, sem nenhuma dificuldade, no setor da *acústica*, já que, precisamente nesse período, a acústica encontra sua sistematização teórica como estudo mecânico das ondas nos meios materiais (J. W. Rayleigh, 1842-1919). A partir desse momento, o estudo dos sons deixa de ser objeto de pesquisa básica para ser considerado predominantemente do ponto de vista aplicativo, técnico e interdisciplinar. O programa mecanicista também se realizou com a mesma plenitude, embora depois de numerosas dificuldades e da brilhante resolução de muitos problemas difíceis, no setor da *termologia*. O primeiro problema foi proposto pelo grande matemático J. B. Fourier (1758-1830), que estudara teoricamente a condução térmica: ele observou que o calor se propaga sempre segundo uma direção privilegiada, do corpo de temperatura mais elevada para o corpo de temperatura mais baixa, apresentando, portanto, tendência para o equilíbrio. Isso parecia em contraste com a mecânica clássica, que exclui tanto a existência de direções privilegiadas quanto a tendência ao equilíbrio e à irreversibilidade. A segunda questão veio do estudo das transformações energéticas. Em 1845, J. P. Joule (1818-1889) demonstrou que a energia mecânica pode se transformar integralmente em calor (primeiro princípio da termodinâmica). Alguns anos depois, R. J. E. Clausius (1822-1888), com base nos estudos de N. L. Sadi Carnot (1792-1832), enunciou o princípio segundo o qual nunca é possível transformar integralmente certa quantidade de energia térmica em energia mecânica, uma vez que parte da primeira é cedida ao exterior (segundo princípio da termodinâmica). E, assim, estamos diante do fundamento teórico do problema da energia: em qualquer transformação na qual esteja envolvido o calor, parte da energia se dispersa, aumentando a desordem do universo. Isso implica a tendência geral em direção a um equilíbrio final irreversível.

A primeira síntese teórica da *termodinâmica* foi elaborada por Lorde Kelvin (1824-1907) em 1865: foi ele quem introduziu o conceito de "entropia", grandeza que expressa a desordem que, em um sistema fechado, cresce irreversivelmente a cada transformação. Nesse ponto, seria grave a contradição com a mecânica de Newton, teoria que se disse "dos fenômenos reversíveis": entretanto, é uma contradição apenas aparente. Como demonstram J. W. Gibbs (1839-1903), L. E. Boltzmann (1844-1906), Clausius, Rayleigh, Maxwell (sobre o qual falaremos adiante) e outros, a composição pode ser encontrada através da aplicação dos métodos estatísticos a sistemas que, como os termodinâmicos, constam de número enorme de partículas: com base nessa premissa, demonstra-se que a passagem espontânea de calor de um corpo mais frio para um corpo mais quente, ou uma transformação termodinâmica completa não ocorre na realidade, embora sendo possível em teoria, porque sua probabilidade de se verificar é quase nula.

O sucesso do mecanicismo na *ótica* foi por longo tempo mais cômodo. Neste ramo, como na termodinâmica, registramos a competição entre teorias corpusculares e ondulatórias: entretanto, enquanto a teoria do calor como substância material que passa de um corpo a outro é logo abandonada, no caso da luz continuam coexistindo ambas as famílias de teorias. Com efeito, enquanto a experiência de Young corroborava a teoria segundo a qual a luz é onda através de substância particular (o "éter"), outras experiências sobre a refração e a dupla refração (J. B. Biot, 1774-1862; D. Brewster, 1781-1868) corroboravam a teoria rival, isto é, segundo a qual os raios luminosos são feixes de corpúsculos. A controvérsia encontrará uma primeira definição, em sentido ondulatório, com Maxwell. E só então nascerão os contrastes com a mecânica, pois até aquele momento todos *acreditavam* que podiam inserir ambas as teorias no âmbito das leis da mecânica.

3 Da eletrostática à eletrodinâmica

O primeiro obstáculo intransponível no caminho da realização do programa mecanicista, porém, veio com o progresso dos estudos e das pesquisas sobre a eletricidade. A invenção da pilha por Volta revestiu-se de importância fundamental, enquanto permitiu evidenciar cargas elétricas relevantes por tempo suficientemente longo para que se pudessem observar seus movimentos, isto é, as correntes elétricas. Em outras palavras, com Volta nos situamos na transição da eletrostática para a eletrodinâmica. As duas leis da corrente elétrica nos condutores sólidos foram enunciadas em 1827 por G. S. Ohm (1787-1854), e ainda hoje são designadas por seu nome. Entre os efeitos das correntes, o primeiro a ser experimentado foi o efeito químico (hidrólise, eletrólise), o que ocorre logo depois do anúncio da realização de Volta — e note-se que, como disciplina científica, a química nascera recentemente. Por volta de 1840, Joule estabelece a lei segundo a qual um segundo efeito se desenvolve a partir das correntes elétricas: o efeito térmico. Entretanto, não seriam as investigações sobre esses dois novos efeitos que proporiam elementos de crise para o programa mecanicista, e sim o efeito *eletromagnético*. E, como veremos, a crise seria tão grande que contribuiria de modo determinante para abalar as bases da construção do mecanicismo.

Para dizer a verdade, os primeiros estudos modernos de eletrostática se haviam inserido perfeitamente no mecanicismo, a ponto de a lei fundamental da interação eletrostática ter sido formulada por C. A. de Coulomb (1736-1806), com base em analogias com a interação da gravidade: a lei de Coulomb, precisamente, é formalmente semelhante à lei da gravidade universal de Newton. Os primeiros experimentos sobre os efeitos magnéticos da eletricidade remontam ao século XVIII, mas também no caso desse fenômeno só se tornam possíveis experimentações adequadas com a disponibilidade da pilha. Em 1819, H. C. Oersted (1777-1851) verifica experimentalmente o efeito de uma corrente elétrica sobre a agulha magnética. No ano seguinte, A. M. Ampère (1775-1836) demonstrou a completa equivalência entre um magneto e uma espira de condutor percorrida por corrente. M. Faraday (1791-1877), já então uma das raras figuras de estudiosos de múltiplos interesses, como Volta ou Young, partindo do atento exame das pesquisas realizadas até aquele momento, hipotetizou que seria possível obter uma corrente elétrica com a variação de um campo magnético. Esse fenômeno (indução eletromagnética) foi verificado experimentalmente por J. Henry (1799-1878), conhecido também por ter realizado o primeiro eletromagneto. A primeira lei quantitativa das correntes induzidas foi formulada em 1830 por F. E. Neumann (1798-1895). A história posterior da eletrodinâmica e do eletromagnetismo é a história de uma enorme quantidade de aplicações técnicas e práticas de vastíssimo impacto sobre a sociedade: do motor aos geradores elétricos, do telefone às lâmpadas elétricas. Mas tratar de aplicações técnicas extrapola os objetivos do presente volume.

4 O eletromagnetismo e a nova síntese teórica

Faraday teve o mérito de realizar uma série de experimentos sistemáticos sobre o eletromagnetismo, e de inserir seus resulta-

O cientista francês André-Marie Ampère, em uma gravura da época.

dos em um *quadro teórico novo.* Ele não se ocupava tanto das aplicações práticas de seus estudos, e sim muito mais de seu valor cognoscitivo teórico: como Oersted ressentiu-se profundamente da influência de Schelling e de outros filósofos alemães da natureza, Faraday nutria a convicção, *no início puramente metafísica,* de que a eletricidade, o magnetismo, a luz e a própria gravidade eram manifestações diversas de uma força única. E, como aconteceu tantas vezes na história do pensamento, a ciência adquire traço de metafísica com o progresso de suas possibilidades técnicas. Foi precisamente Faraday quem abriu o caminho, verificando experimentalmente que um campo magnético pode fazer girar o plano de polarização da luz, e estudando matematicamente as propriedades dos campos elétrico e magnético. Mas será Maxwell quem alcançará o sucesso.

J. C. Maxwell (1831-1879) parte da renúncia a inserir em uma mesma teoria também os fenômenos gravitacionais. E focaliza seu interesse no eletromagnetismo (embora não deixando de lado, por exemplo, os estudos de termodinâmica). Entre os anos de 1861 e 1873, em uma série de trabalhos, expôs toda a teoria clássica do campo eletromagnético que leva seu nome, que está resumida em quatro fórmulas vetoriais de derivadas parciais, as "equações de Maxwell". Sua expressão matemática é um tanto complicada, mas o conceito de fundo é simples: é verdadeira a hipótese de Faraday, segundo a qual as variações do campo magnético induzem um campo elétrico e as variações de fluxo do campo elétrico induzem um campo magnético. Esta é a primeira grande síntese teórica no campo da física depois de Newton. E, como a de Newton, essa é uma construção puramente abstrata, matemática. Além disso, Maxwell morreu prematuramente, não tendo podido pô-la à prova com técnicas novas. Mas, como teoria científica, ela previa fenômenos que ainda não haviam sido observados, o que a expunha a controles futuros. A primeira grande série de experimentos, justamente, tratou da hipótese da existência das ondas eletromagnéticas e suas propriedades, sendo dirigida por H. Hertz (1857-1894) nove anos depois da morte de Maxwell. Hertz verificou também que tais ondas têm todas as propriedades geométricas das ondas luminosas (reflexão, refração, difração etc.). Em seguida, vieram outras verificações: no conjunto, ficou corroborada a hipótese de fundo, também proposta por Maxwell, de que a luz não era mais do um que caso par-

O cientista inglês Michael Faraday trabalhando em seu laboratório, em uma estampa da época.

ticular de onda eletromagnética. A teoria, portanto, logo se consolidou.

5 O desencontro com a mecânica de Newton

Nesse ponto, estariam dadas as condições para um novo período de ciência normal (no sentido de Kuhn), não fosse pela dualidade dos paradigmas: com efeito, logo apareceram os primeiros contrastes entre as duas teorias gerais. E o contraste chegou a tal ponto que tornou definitivamente inúteis todas as tentativas para conciliá-los. Com efeito, uma teoria "mecânica" das ondas eletromagnéticas postulava, como no caso da luz, que elas fossem vibrações (análogas às ondas sonoras nos meios materiais) de um meio particular que permeia toda a matéria, de propriedades um tanto singulares, chamado "éter". E o próprio Maxwell, como muitos outros estudiosos anteriores, acreditava em sua existência. Essa existência, porém, implicava a exclusão de que duas cargas pudessem interagir diretamente a distância, como Newton acreditava que pudesse acontecer no caso da interação gravitacional entre duas massas. Mas, sobretudo, as tentativas de determinar as propriedades "mecânicas" do éter davam resultados desalentadores: ele deveria ser ao mesmo tempo rigidíssimo e extremamente pouco denso, deveria ter de interagir com as outras substâncias em alguns casos e em outros não, e assim por diante. Foram cogitadas muitas hipóteses engenhosas para "acertar as contas" numa conciliação entre as duas teorias; como quer que seja, isso, porém, já constitui a primeira fonte de dúvida, abalando a confiança da qual tinha gozado a mecânica clássica por mais de um século e meio.

Na realidade, as duas teorias são fundamentalmente incompatíveis: Newton, por exemplo, acreditava no espaço e no tempo absolutos e na ação instantânea a distância entre dois corpos, ao passo que Maxwell excluía que duas cargas pudessem se atrair ou repelir diretamente, e teorizava sua interação através do éter, portanto, não instantânea, rejeitando assim o espaço e o tempo absolutos. Mas, outra série de evidências pôs a teoria de Newton em crise irreversível, precisamente naquilo que fora sua base empírica originária, ou seja, as leis de Kepler, particularmente a primeira. Em 1859, U. J. J. Le Verrier (1811-1877), o mesmo que treze anos antes previra a existência de Netuno a partir de acuradas avaliações de anomalias no movimento de Urano, observa no movimento de Mercúrio uma anomalia diversa, não explicável com hipótese análoga. Mesmo tendo em vista todas as possíveis perturbações, há uma rotação da elipse em torno ao sol que se revela absolutamente inexplicável à luz da teoria de Newton. Trata-se de cerca de um décimo de milésimo de grau ao ano, anomalia mínima, mas já então claríssima, que seria confirmada por sucessivas e mais precisas observações.

A crise da mecânica clássica encontra uma referência epistemológica em E. Mach, que realiza uma crítica radical aos princípios da mecânica clássica, evidenciando suas contradições mais graves, particularmente em torno da hipótese do movimento absoluto, e concluindo pela renúncia à formulação de qualquer modelo da natureza, mecânico ou de outro tipo, fundamentando então o conhecimento na pura e simples conexão de sensações.

Apesar das numerosas tentativas realizadas no fim do século XIX para sanar a crise da mecânica clássica, pode-se afirmar substancialmente que, naquele ponto, a teoria de Maxwell estava praticamente consolidada, ao passo que a de Newton já se tornara insustentável, permanecendo em vigor apenas porque ainda não havia em disponibilidade uma alternativa válida, para a qual seria preciso esperar o gênio de A. Einstein (1879-1955). Entrementes, porém, o terreno para Einstein estava sendo preparado por H. A. Lorentz (1853-1928), que, na tentativa de conciliar as teorias depois das experiências de Michelson e Morley, elabora um método para a mudança das coordenadas (as "transformações de Lorentz"), que se tornaria essencial para a síntese einsteiniana, embora ainda imprecisa: nele, o tempo não é mais absoluto, mas varia de um sistema para outro, ao passo que as equações de Maxwell são invariáveis.

Outra grande reviravolta teórica também estava se preparando nesse meio tempo: a que levaria à teoria dos quanta e ao estudo da estrutura interna do átomo. Em 1897, J. J. Thomson (1856-1940) demonstra a natureza corpuscular dos raios

catódicos, isto é, estuda o elétron. Três anos depois, Max Planck (1858-1947), estudando a energia térmica emitida pelo "corpo negro", introduz o conceito de "quanto de ação". Mas a essas duas novas famílias de teorias físicas fundamentais retornaremos quando falarmos do desenvolvimento das ciências no século XX.

VI. A lingüística: Humboldt, Bopp, a "lei de Grimm" e os "neogramáticos"

1 W. von Humboldt: a língua cria o pensamento

Podemos dizer que o iniciador da lingüística moderna foi Wilhelm von Humboldt (1767-1835). Herder sustentara que devia haver um nexo íntimo entre língua e caráter nacional. Pois bem, Humboldt precisou a idéia de Herder, afirmando que toda língua tem sua própria estrutura, típica e distintiva, que por um lado reflete e por outro condiciona o modo de pensar e de se expressar das pessoas que a usam. Herder também dissera que "a cadeia de pensamentos torna-se cadeia de palavras". Humboldt estudara muitas línguas que, como o chinês, o malaio, o basco, o hebraico e também as línguas ameríndias, não pertencem à esfera indo-européia. Impressionado com as grandes diversidades estruturais entre os diferentes idiomas, Humboldt pensava que era possível instituir uma relação tão estreita entre a língua e a mentalidade de um povo que facilitasse deduzir uma da outra. Em todo caso, para Humboldt a língua é criação *contínua* do espírito humano. Ela é uma *enérgeia* e não um *érgon*. E é ela, precisamente, que cria o pensamento: assim como os números nos servem para calcular, do mesmo modo as palavras nos servem para pensar.

2 A construção da "gramática comparada"

Humboldt exerceu profunda influência sobre a ciência alemã da primeira metade do século XIX, e seus ensinamentos tiveram efeitos benéficos sobre os estudiosos de gramática comparada. Com efeito, por volta de fins do século XVIII descobrira-se que a antiga língua sagrada da Índia, isto é, o sânscrito, era aparentada com o latim, com o grego e com outras línguas européias. Sir William Jones (o orientalista inglês que, independentemente de outros, realizou essa descoberta), falando sobre o parentesco entre o sânscrito e as línguas européias, fez questão de dizer, em 1786, que se tratava de "afinidade tão forte que nenhum filólogo poderia examinar tais línguas sem pensar que elas haviam se originado do mesmo tronco, que talvez não exista mais". Nesse meio tempo, em 1795, foi fundada em Paris a *Escola nacional das línguas orientais,* na qual Friedrich Schlegel foi buscar subsídios para seu famoso livro *Sobre a língua e a sabedoria dos indianos* (1808). Entretanto, quem apresentou as mais sérias provas do parentesco dessas línguas e, ao mesmo tempo, fundou a gramática comparada das línguas indo-européias foi Franz Bopp (1791-1867), que, entre 1833 e 1849, concluiu sua *Gramática comparada* (que republicou em 1857-1860 com complementos), que compara o sânscrito com o grego, o latim, o persa, o germânico (gótico e alemão) e ainda o lituano e o antigo eslavo.

Ao nome de Bopp deve-se ligar o nome de Jacob Grimm, que, em 1822, na segunda edição de sua *Gramática alemã,* tornou conhecidas pesquisas particularizadas sobre a história fonética das línguas germânicas. E embora ela já houvesse sido indicada em 1818 por Rask e em 1821 por Bedsdorff, foi ele o descobridor da "lei de Grimm", isto é, a lei relativa à rotação consonântica. Essa descoberta é de grande importância, já que representa o primeiro exemplo da

regularidade das transformações fonológicas da língua, que estarão na base da lingüística histórica. Em suma, o que Grimm observou era que, habitualmente, as línguas germânicas tinham:

1) um *f* brando onde as outras línguas européias, como o grego e o latim, têm um *p*;

2) um *p* onde as outras línguas têm um *b*;

3) som de "*th*" onde as outras línguas têm um *t*;

4) um *t* onde as outras línguas têm um *d* e assim por diante, até chegar à construção do seguinte esquema:

Gótico	f	p	b	ϑ	t	d	h	k	g
Latim	p	b	f	t	d	t	c	g	h
Grego	p	b	ph	t	d	th	k	g	kh
Sânscrito	p	b	bh	t	d	dh	ś	j	h

Wilhelm von Humboldt (1767-1835), iniciador da lingüística moderna.

O sonho desses primeiros comparatistas era precisamente o de, através da comparação, reconstruir um estágio lingüístico primordial. Assim, por exemplo, Bopp acreditava realmente que podia alcançar a língua originária pré-indo-européia, pois estava convencido de que as línguas indo-européias conhecidas eram somente formas evoluídas, pela degradação e corrupção, da língua originária.

3 O contributo dos "neogramáticos"

Todavia, contra a idéia de matriz romântica de que exista uma "protolíngua" pura e originária que se pode alcançar através da comparação, um grupo de estudiosos (chamados "neogramáticos"), a partir da década de 1870, sustentou que "a gramática comparada não consiste em pôr em confronto as línguas atestadas com um sistema ideal originário, e sim em um procedimento que serve para traçar, entre duas datas fixas, a história das línguas pertencentes a uma mesma família" (M. Leroy).

A principal censura dos neogramáticos aos velhos comparatistas era de que andavam em busca de uma língua mítica "originária" e "perfeita", com a conseqüência verdadeiramente grave, como diz um dos mais insignes neogramáticos, ou seja, K. Brugmann (1849-1919), de que "as recentes evoluções lingüísticas eram subestimadas e consideradas com certo desprezo, como períodos exauridos, decaídos, senis". Mas, prossegue Brugmann, é preciso que nos decidamos "de uma vez por todas a abandonar expressões tão nocivas como 'juventude' e 'velhice' das línguas", já que "dessas (expressões), até agora, só derivaram danos e muito pouco benefício". O que precisamos, ao contrário, é "construir a representação geral do desenvolvimento das formas lingüísticas, não através de hipotéticos símbolos lingüísticos originários [...], mas com base em evoluções lingüísticas cujos precedentes possam ser seguidos, por meio de documentos disponíveis, durante um arco de tempo mais longo e cujo ponto de partida nos seja diretamente conhecido".

Por isso, outro neogramático, Hermann Paul (1846-1921), afirmou que "o único estudo científico da linguagem é o método histórico". E o estudo histórico das línguas levou aos êxitos obtidos pelas pesquisas dos neogramáticos, resultados de grande importância relativos à identificação das "leis fonéticas" que, como escreveu Osthoff (1847-1909), "agem cegamente, com cega necessidade". O melhor das pesquisas dos neogramáticos está exposto nos cinco volumes das *Linhas de gramática comparada das línguas indogermânicas*, que K. Brugmann e B. Delbrück (1846-1921) publicariam nos anos transcorridos entre 1886 e 1900.

VII. O nascimento da psicologia experimental

1 A "lei psicofísica fundamental" de Weber-Fechner

Se a sociologia científica nasce e se desenvolve principalmente na França, sob o signo do positivismo, a psicologia científica nasce e se desenvolve sobretudo na Alemanha, em contato com ciências — então em rápido progresso — como a física, a biologia, a anatomia e, especialmente, a fisiologia. A gênese da psicologia científica está ligada aos nomes de Ernst Heinrich Weber (1795-1888), Gustav Fechner (1801-1877), Hermann von Helmholtz (1821-1894) e Wilhelm Wundt (1832-1920). Professor de anatomia em Leipzig, Weber dedicou-se muito intensamente, de 1829 a 1834, ao estudo das sensações táteis (sua obra, escrita em latim, *De tactu,* é de 1834), tendo calculado que, a fim de produzir um incremento igual de sensações, os estímulos deviam ser aumentados proporcionalmente à sua intensidade originária. Em outros termos, Weber procurou fixar quantitativamente a diferença mínima entre um peso e outro, por exemplo, para que se pudesse ter a sensação de que um é mais pesado que o outro. Em suma, ele tentou estabelecer a relação existente entre a intensidade do estímulo e os juízos que os sujeitos dão sobre essas diversas intensidades.

Foi Gustav Fechner que, através de acuradas pesquisas experimentais, aperfeiçoou os resultados alcançados por Weber, chegando à "lei psicofísica fundamental" (a lei de Weber-Fechner) segundo a qual "os estímulos crescem em progressão geométrica, as sensações em progressão aritmética e, portanto, a relação entre estímulos e sensações é representada por uma curva logarítmica". Ou seja, as sensações são proporcionais ao logaritmo dos estímulos que os geram, de modo que (estabelecendo S para as sensações, E para os estímulos e C para a constante, a ser determinada experimentalmente) temos uma formulação matemática da lei que se expressa assim: $S = C \log. E$.

Essa equação de Fechner dá roupagem matemática a fatos facilmente observáveis. "Se, em um cômodo já iluminado por uma

vela, acrescentamos uma segunda, o aumento de iluminação será certamente muito mais sensível do que se levarmos uma vela para um cômodo onde já existem dez. Ou, ainda, a diferença de poucos gramas entre dois pacotes leves é logo notada, ao passo que nos passa despercebida a mesma diferença de poucos gramas entre duas malas pesadas". Da mesma forma, é possível ouvir um cochicho em um cômodo silencioso, mas é preciso gritar em alta voz para se fazer ouvir em uma rua barulhenta.

Falando do nascimento da psicologia científica, juntamente com Weber e Fechner, devemos recordar também o grande físico e fisiólogo Hermann Helmholtz, que, precisamente com base em vasto conhecimento dos órgãos dos sentidos e do sistema nervoso, afirmou que os órgãos dos sentidos não são tanto *registradores,* e sim muito mais *elaboradores*: com efeito, nós não registramos objetos que estão diante de nossos olhos, mas julgamos sua forma, distância, sua disposição em um espaço, e assim por diante. Nossos órgãos dos sentidos trabalham analogamente ao astrônomo, que, para determinar a posição de um astro, mede, compara e efetua argumentações dedutivas: eles organizam os "objetos", elaborando-os e avaliando-os.

2 W. Wundt e o laboratório de psicologia experimental de Leipzig

Entretanto, apesar desses ilustres predecessores, foi Wilhelm Wundt que veio a ser tradicionalmente considerado como o primeiro psicólogo experimental. Assistente de Helmholtz em Heidelberg depois de ter sido professor em Zurique, obteve a cátedra de psicologia na Faculdade de Filosofia de Leipzig em 1875. Foi aí, em 1879 (data crucial para a história da psicologia), que Wundt fundou o primeiro instituto de psicologia experimental. Nesse instituto receberam sua formação científica os estudiosos mais eminentes da nova disciplina, não apenas alemães (Külpe, Kraepelin, Lehmann), mas também norte-americanos (Cattell, Stanley Hall, Warren, Stratton, Titchener e outros). E as contribuições mais significativas do laboratório de Leipzig são sobretudo relativas à *visão* (estudos sobre o contraste visual, sobre a cegueira para as cores, sobre as ilusões óticas, sobre a visão do movimento etc.), mas também sobre o *tato,* o *sentido de tempo,* a *audição* e os *tempos de reação* (que depois revelar-se-iam de grande interesse para a seleção dos pilotos de aeronaves velozes).

Mas vejamos a teoria de Wundt. Para ele, o objeto da psicologia é constituído pelos dados da experiência que é preciso analisar em seus "elementos". E esses elementos são "processos mentais", isto é, atos, ou seja, operações ou atividades psicológicas, a propósito das quais o pesquisador deve determinar as leis que presidem seu desenvolvimento, como é o caso da lei da causalidade psíquica (que é diferente da lei da causalidade física, já que não regula objetos, mas processos que levam a *sínteses criadoras*), ou da lei das *relações psíquicas* (segundo a qual um conteúdo de consciência assume significado na relação e a partir da relação com os outros conteúdos de consciência).

Enquanto isso acontecia na Alemanha, na França, onde a psiquiatria podia se orgulhar de expoentes como Pierre Janet e Jean-Marie Charcot (que foi inclusive professor de Freud), a psicologia tomava impulso sobretudo por mérito de Théodule Ribot (1839-1916) e de Alfred Binet (1857-1911). Binet é conhecido por ter idealizado uma escala para mensurar a inteligência das crianças, ao passo que a Ribot devem-se algumas obras clássicas de psicopatologia: *As doenças da memória* (1881), *As doenças da vontade* (1883) e *As doenças da personalidade* (1885). Para Ribot, o "eu" não é essência ou substância, e sim apenas uma série de acontecimentos mentais que, dissociando-se, dão lugar precisamente às doenças da mente.

Na Inglaterra, Sir Francis Galton (1822-1911), com *A hereditariedade do gênio* (1869), sustenta, com base estatística, que o gênio se transmite por via biológica. Claro, com esse livro, Galton (que era primo de Darwin) propunha um problema novo e interessante e, sobretudo, exemplificava a aplicação de uma metodologia fecunda; entretanto, o que causava perplexidade era sua identificação entre "gênio" e "homem de sucesso", e o fato de não considerar a influência do meio e da educação sobre a formação de personalidades excepcionais. Até em nossos dias existem teorias (as teorias

inatistas) e ilustres biólogos (além de psicólogos) que defendem a tese de que "gênio já se nasce". Outro interesse especial de Galton foi pelos problemas de mensuração das capacidades humanas, como testemunham suas *Pesquisas sobre a capacidade humana e seu desenvolvimento* (1883). Ainda na Inglaterra, não devemos esquecer Charles Spearmann (1863-1945), James Ward (1843-1925) e George F. Stout (1860-1944).

Na América foi W. James quem deu impulso à psicologia. E as maiores contribuições entre os psicólogos experimentais foram dadas precisamente por aqueles que se haviam formado com Wundt em Leipzig, entre os quais cabe mencionar J. Stanley Hall (1844-1924), que, em 1883, fundou o laboratório de psicologia experimental de Baltimore, e James Cattell (1860-1944), que, tendo-se ocupado do emprego dos reativos mentais, é considerado como um dos fundadores da psicologia do trabalho.

Na Itália, cabe recordar E. Morselli, F. De Sarlo, A. Mosso e especialmente G. Sergi, que fundou um laboratório de psicologia na Universidade de Roma em 1889.

VIII. Nas origens da sociologia científica

1 Émile Durkheim e as "regras do método sociológico"

A sociologia do século XIX é a "sociologia dos filósofos sistemáticos". Ela é filha das esperanças ou dos temores suscitados pelo desenvolvimento da sociedade industrial, cujas características essenciais Saint-Simon intuíra: organização racional, despersonalização funcional, interdependência das funções, planificação e divisão do trabalho, programação centralizada da produção (F. Ferrarotti). Diante desse fato, Comte teoriza um sistema autoritário, Spencer um sistema sociológico em evolução, mas sob o signo de um individualismo radical; Proudhon vê na justiça a mola do progresso, e Marx, por seu turno, "pré-vê" uma justiça que se realizará por força de leis inexoráveis que, mudando a estrutura material, convulsionarão as atuais relações sociais injustas.

Com Émile Durkheim (1855-1917), a sociologia "sistemática" entra em crise. Na opinião de Durkheim, a sociologia não é e não deve ser filosofia da história, que pretenda descobrir as *leis gerais* que guiam a marcha do "progresso" de toda a humanidade. Ela também não é e não deve ser metafísica, que se julgue em condições de determinar a *natureza* da sociedade. E a sociologia não é nem psicologia nem filosofia. Como, da mesma forma, a sociologia não pode pretender se erigir em *scientia scientiarum*. Para Durkheim, a sociologia é uma ciência: uma ciência autônoma e diferente das outras ciências. Entretanto, para que a sociologia possa se qualificar como ciência autônoma, deve-se especificar tanto o "objeto" como as "regras do método". E é isso que faz Durkheim em *As regras do método sociológico* (1895). Antes de mais nada, Durkheim empenha-se na especificação do objeto típico da sociologia, isto é, dos "fatos sociais".

Os fatos sociais são irredutíveis à vida biológica e têm como base a sociedade. Como tal, o "fato social" não se reduz ao fato psíquico do simples indivíduo, e isso torna-se evidente pela "coerção" que ele — o fato social — exerce sobre o indivíduo a partir do exterior, seja mediante sanções, seja mediante a resistência que ele opõe às tentativas individuais de modificação de uma instituição, crença ou uso.

Assim, existem os "fatos sociais", objeto específico de pesquisa daquela ciência autônoma que é a sociologia, que, além disso, poderá se ocupar de duas grandes categorias de fatos: os fatos "normais" e os fatos "patológicos". Ainda em *As regras do método sociológico,* podemos ler: "Nós chamamos normais os fatos que apresentam

as formas mais gerais, e daremos aos outros o nome de morbosos ou patológicos". Naturalmente, "as formas mais gerais" só se dão em relação a determinada sociedade e em fase específica de seu desenvolvimento. Desse modo, uma função preliminar da sociologia é a da classificação dos tipos de sociedade, o que é feito distinguindo as sociedades, com base em seu grau de complexidade, desde as hordas até as modernas sociedades complexas. Existem, portanto, os fatos sociais; estes podem ser distinguidos, sem que se os avalie, em fatos normais e fatos patológicos; a sociologia é a ciência que, considerando os fatos sociais "como coisas", procura "a causa determinante de um fato social [...] entre os fatos sociais anteriores e não entre os fatos da consciência individual".

2 O suicídio altruísta e egoísta

Para Durkheim, essas reflexões metodológicas não constituíram um exercício *in vacuo*. Ao contrário, elas brotaram do mais vivo de suas pesquisas concretas. Entre elas, seu primeiro trabalho importante trata *Da divisão do trabalho social* (1893), que busca oferecer explicação da divisão do trabalho, mas, sobretudo, procura investigar sobre a solidariedade social na sociedade moderna. Para tanto, Durkheim distingue entre sociedade *simples* (baseada nos vínculos da consangüinidade) e *sociedade* ou *tipo social secundário,* tipificado pela divisão e pela especialização das funções.

Nas sociedades simples ou primitivas, Durkheim vê um patrimônio comum de idéias, avaliações e experiências que cimenta os membros da comunidade. Nesse tipo de sociedade, temos uma *solidariedade mecânica.* Essa solidariedade mecânica, porém, não se encontra na sociedade industrial moderna, onde os sujeitos se distinguem por profissão, por ambiente familiar e social, pela educação recebida, em suma, com base na divisão do trabalho. E, na opinião de Durkheim, a divisão do trabalho teria precisamente a função de fornecer o fator de coesão em condições de unir em solidariedade orgânica membros não mais homogêneos e com diferentes interesses. Durkheim aprova o fenômeno da divisão orgânica do trabalho, vendo nela um desenvolvimento normal e, em última análise, feliz, das sociedades humanas. Entretanto, registra também elementos de insatisfação e acena de passagem para o aumento do número de *suicídios,* tema sobre o qual, em 1897, publicou *O suicídio.*

Depois de discutir sobre a predisposição psicológica e sobre a determinação social do suicídio, Durkheim, baseando-se em comparações estatísticas, distingue três tipos de suicídio, que correspondem a três tipos de solidariedade social.

Há o *suicídio altruísta,* provocado por motivos sociais, como quando um homem se mata para evitar o opróbrio da desonra, ou como quando uma pessoa anciã de tribo nômade tira a própria vida para evitar ser peso para o grupo. O suicídio altruísta se verifica no seio de grupos fortemente coesos, onde os fins coletivos são vividos e considerados como superiores aos fins individuais, e onde o indivíduo conta unicamente em função do grupo.

Ao lado do altruísta, porém, há o *suicídio egoísta,* que se dá em pessoas pouquís-

L'ANNÉE
SOCIOLOGIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION
DE
ÉMILE DURKHEIM
Professeur de sociologie à la Faculté des lettres de l'Université de Bordeaux.

AVEC LA COLLABORATION DE MM.
SIMMEL, professeur à l'Université de Berlin;
RICHARD, docteur ès lettres; E. LEVY, chargé de cours à la Faculté de droit de Toulouse;
BOUGLÉ, maître de conférences à l'Université de Montpellier;
FAUCONNET, HUBERT, LAPIE, MAUSS, A. MILHAUD, MUFFANG, PARODI,
SIMIAND, professeurs agrégés de l'Université.

PREMIÈRE ANNÉE (1896-1897)

I. — MÉMOIRES ORIGINAUX
E. Durkheim. — *La prohibition de l'inceste et ses origines.*
G. Simmel. — *Comment les formes sociales se maintiennent.*
II. — ANALYSES
Des travaux du 1er juillet 1896 au 30 juin 1897. *Sociologie générale, religieuse, morale, juridique, criminelle, économique. — Divers.*

PARIS
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
FELIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
1898
Tous droits réservés.

Frontispício do primeiro anuário de "L'année sociologique", dirigido por Durkheim.

simo ligadas ao grupo. Em outros termos, o suicídio egoísta é típico de uma situação social em que prevalecem a responsabilidade, a iniciativa individual e a livre escolha pessoal, na qual a crise deve ser enfrentada mais com meios e recursos pessoais do que institucionais.

3 O suicídio anômico

Por fim, além do *suicídio altruísta* e do *egoísta,* há ainda o *suicídio anômico.* A *anomia* (*a-nomos* = privado de leis) é uma situação social na qual não existem mais leis ou regras ou, se existem, são confusas, contraditórias ou então ineficazes. Nessa situação, até quando o grupo permanece, não há mais qualquer solidariedade e o indivíduo não conta mais com sistemas de apoio nem com pontos de referência. A anomia é um estado de desordem. Durkheim deu-se conta de que o percentual de suicídios aumenta nas épocas de forte depressão econômica e desordem social, mas viu que esse percentual também cresce nos períodos de prosperidade imprevista: segundo ele, a depressão e a prosperidade levariam à derrocada das expectativas e, com isso, ao aumento dos suicídios.

Por outro lado, Durkheim também apresenta muitas exemplificações de suicídios altruístas e egoístas que confirmam suas idéias. Assim, por exemplo, chegamos a saber que o número de suicídios é muito elevado entre os livres-pensadores, bem como entre os protestantes, ao passo que entre os católicos o percentual é baixo e mais baixo ainda entre os judeus, devido à integração social produzida por suas respectivas crenças. Durkheim nos diz ainda que se registram mais suicídios entre os solteiros, os divorciados e os viúvos do que entre os casados, da mesma forma que, entre estes, são mais numerosos nas pessoas casadas sem filhos do que nas casadas com filhos.

4 Influências de Durkheim

Criticado por vários lados (pela idéia de "fato social", pela rigidez fechada de uma sociologia "autônoma" que é como que protegida das contribuições das outras ciências), Durkheim (ao qual devemos um trabalho de grande relevância sobre *As formas elementares da vida religiosa,* 1912) influiu decisivamente em numerosa gama de sociólogos, a começar por L. Lévy-Bruhl (1857-1939, autor de obras como *A moral e a ciência dos costumes,* 1903; *As funções mentais nas sociedades inferiores,* 1910; *O sobrenatural e a natureza na mentalidade primitiva,* 1931). Raymond Aron vê no centro do pensamento de Durkheim "o esforço para demonstrar que o pensamento racionalista, individualista e liberal é o termo provisoriamente último da evolução histórica. Essa escola de pensamento, que corresponde à estrutura das sociedades modernas, deve ser aprovada, mas ao mesmo tempo arriscaria de provocar a desagregação social e o fenômeno da anomia, se as normas coletivas, indispensáveis a todo consenso, não fossem reforçadas".

O empiriocriticismo de Richard Avenarius e Ernst Mach, e o convencionalismo de Henri Poincaré e Pierre Duhem

I. O empiriocriticismo

• Richard Avenarius (1843-1896) – professor de *filosofia indutiva* em Zurique e autor dos dois volumes da *Crítica da experiência pura* (1888-1890) – cunhou o termo *empiriocriticismo*.

Com o empiriocriticismo Avenarius quis indicar uma filosofia que procura "alcançar uma posição acima das partes"; uma filosofia dirigida a propor-nos uma volta à experiência que precede a distinção entre o físico e o psíquico, e que não é interpretável nem em sentido idealista nem em direção materialista.

Avenarius: o filósofo da "experiência pura" → § 1.1-1.2

• A experiência – diz Avenarius –, para poder ser analisada criticamente deve tornar-se pública; portanto, é experiência – ao ver de Avenarius – tudo aquilo que é afirmado. Entre as coisas que são afirmadas há diversos e diferentes *conceitos* de mundo; estes são despojados dos acréscimos estranhos a fim de chegar a um conceito universal, natural, de mundo que consta de três proposições fundamentais:

1) há indivíduos;
2) há constituintes do ambiente;
3) entre os indivíduos e os constituintes do ambiente existem múltiplas relações, e relações se verificam também entre os constituintes do ambiente.

Os três elementos do conceito natural de mundo → § 1.3

Ora, indivíduo e ambiente estão na mesma linha; é falsa a contraposição entre o *físico* e o *psíquico*; toda a vida psíquica, compreendendo a ciência, é um *fenômeno biológico* ao qual são aplicáveis as idéias darwinianas de luta pela existência, seleção e adaptação.

• Do que foi dito logo se compreende o princípio da "economia do pensamento". Em Avenarius assume dois significados:

1) o pensamento é visto como o resultado da adaptação progressiva dos indivíduos ao ambiente, resultado que tende a obter o máximo rendimento com o mínimo esforço;
2) a filosofia, como crítica da experiência pura, empenha-se em purificar o ambiente cultural das visões de mundo – como a espiritualista e a materialista – que estão na base de disputas estéreis, eternas e não passíveis de decisão.

O princípio da "economia do pensamento" → § 1.3

• Também Ernst Mach (1838-1916) propõe uma concepção biológica do conhecimento, considerando-o como uma progressiva adaptação aos fatos da experiência. Professor de física em Graz e em Praga, e sucessivamente de filosofia em Viena, Mach é autor de obras altamente significativas, como: *A mecânica em seu desenvolvimento histórico-crítico* (1883), onde, entre outras

Mach: o tempo e o espaço absolutos de Newton são "monstruosidades conceituais" → § 2.1 e 2.3

coisas, critica as "monstruosidades conceituais" como o espaço e o tempo absolutos da mecânica newtoniana; *A análise das sensações e a relação entre físico e psíquico* (1900); *Conhecimento e erro* (1905).

• Na base da ciência, afirma Mach, não há fatos, mas sensações: "as cores, sons, espaços, tempos [...] são para nós provisoriamente os elementos últimos". E se esta é a base, a tarefa da ciência é uma tarefa biológica: "a de oferecer ao indivíduo humano, a partir da sensibilidade plenamente desenvolvida, uma *orientação* o quanto possível realizada". O homem acha-se continuamente enfrentando problemas. "O desacordo entre os pensamentos e os fatos, ou o desacordo entre pensamentos, esta é a origem do problema", escreve Mach em *Conhecimento e erro*. Com o fito de dar solução aos problemas, a imaginação saboreia a natureza com grande multiplicidade e riqueza de idéias, que devem ser passadas pelo crivo da prova para ver se elas estão ou não de acordo com os fatos.

A tarefa da ciência é uma tarefa biológica → § 2.2

• A pesquisa se inicia sempre com problemas, por trás dos quais encontra-se a evolução *biológica* e *cultural* da espécie. A pesquisa é uma adaptação conceitual intencional; ela restabelece a adaptação com a descoberta de elementos constantes na variedade dos fatos; e eis, então, que a ciência configura-se como *economia do pensamento*, no sentido de que as leis científicas permitem alcançar a explicação e o controle de um vasto número de fatos com o menor esforço intelectual. "Toda a ciência tem o escopo de substituir, ou seja, de *economizar* experiências pela reprodução e antecipação de fatos no pensamento [...]. A comunicação do saber por meio do ensino transmite ao aluno a experiência realizada por outros; ou seja, permite-lhe poupar experiências. Conhecimentos experimentais de gerações inteiras tornam-se posse das sucessivas por meio de escritos conservados nas bibliotecas. Também a linguagem, que é o meio da comunicação, é um instrumento econômico".

Toda a ciência economiza experiência → § 2.2

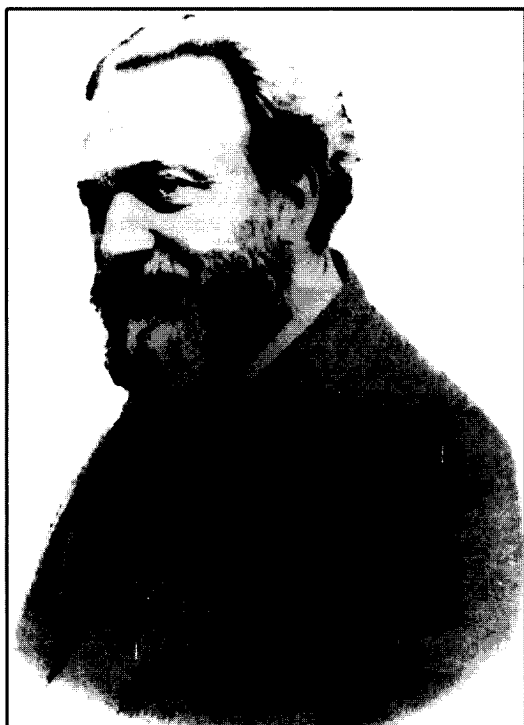
1 Richard Avenarius

1.1 Significado do termo empiriocriticismo

O termo *empiriocriticismo* foi cunhado por Richard Avenarius para indicar uma idéia de filosofia que se esforça por "alcançar uma posição acima das partes", e que se coloca como tentativa decisiva que o homem faz para considerar criticamente o que outros homens dizem experimentar. Nesse sentido, o empiriocriticismo pretende propor o retorno àquela experiência que precede a distinção entre o físico e o psíquico, e que não pode ser interpretada nem de modo idealista nem materialista.

Nascido em Paris, em 1843, de pais alemães originários de Leipzig, Richard Avenarius estudou filosofia e fisiologia em Leipzig e Berlim, laureando-se em 1868. Em 1876, juntamente com Wilhelm Wundt e outros, fundou a "Revista trimestral de filosofia científica", destinada a exercer influência indiscutível sobre a cultura alemã. A partir de 1877 — até a sua morte, ocorrida em 1896, aos cinqüenta e três anos —, Avenarius ensinou *filosofia indutiva* na Universidade de Zurique. Em 1876, publicou o escrito *Filosofia como pensamento do mundo segundo o princípio do mínimo dispêndio de força. Prolegômenos a uma crítica da experiência pura.* A esse trabalho está ligada a que seria a principal obra de Avenarius: a *Crítica da experiência pura,* em dois volumes (1888-1890). De 1891 é *O conceito humano do mundo.*

1.2 A concepção da "experiência pura"

Antes de mais nada, o que é a "experiência pura" de que fala Avenarius? A experiên-

Richard Avenarius (1843-1896) cunhou o termo "empiriocriticismo" para indicar uma idéia filosófica que pretende propor um retorno à experiência que precede a distinção entre o físico e o psíquico.

cia pura não é uma *espécie* de experiência, mas a experiência entendida na mais ampla acepção do termo: é a *experiência simplesmente,* prescindindo de qualquer caracterização além do que é experimentado. Nesse sentido, a experiência pura se aproxima da consideração natural, ingênua e popular da experiência. Com efeito, a visão popular da experiência chama de *experiências* as percepções dos objetos, a recordação desses objetos, as visões imaginárias, as idéias, os juízos, as avaliações etc. E se a experiência pura é todas essas coisas, então surge imediatamente o problema de como distinguir entre elas ou, se assim se preferir, de como de fato são distintas. Esse problema é a função específica e fundamental da *crítica da experiência pura.*

A experiência, para Avenarius, é tudo o que é afirmado, prescindindo do fato de que aquele que formula a afirmação seja louco ou sábio, sonhador ou realista, letrado ou ignorante, filósofo ou cientista. A experiência, portanto, se configura (diversamente do que ocorre no empirismo tradicional ou, por exemplo, no positivismo) como enorme massa de "experiências afirmadas", sobre as quais se exerce *depois* a crítica, que indaga sobre as diversas *condições* em que se situa ou se verifica cada experiência.

1.3 O retorno ao conceito "natural" de mundo

Um dos resultados mais importantes da crítica da experiência pura é o retorno ao *conceito natural de mundo.* Todos os sistemas filosóficos, isto é, todos os conceitos históricos de mundo, nada mais são que *modificações* de uma visão originária, cujo conteúdo constitui o *conceito natural de mundo* e que, por seu turno, consta de três proposições fundamentais:

a) existem indivíduos;

b) existem constituintes do ambiente;

c) entre os indivíduos e os constituintes do ambiente existem múltiplas relações, além das relações existentes entre os diversos constituintes do ambiente.

Na experiência pura, portanto, todo homem encontra-se diante de situações de fato, nas quais o que se tem verdadeiramente — e originariamente — é um ambiente e outros indivíduos humanos, ambiente e indivíduos ligados por vínculo "que não pode ser dissolvido". O indivíduo e o ambiente não são duas realidades opostas: tanto uma como outra pertencem à mesma experiência, pois se tem a experiência do ambiente no mesmo sentido em que se tem a experiência de si mesmo e dos outros indivíduos. Essencialmente, o que o crítico descreve é a experiência de interação entre ambiente e sistema nervoso do indivíduo.

Essa é a razão por que Avenarius elimina a contraposição entre o *físico* e o *psíquico,* que é contraposição derivada da dependência biológica do indivíduo em relação ao ambiente, mas que não indica dualidade real na experiência. Da mesma forma, não há distinção entre *coisa* e *pensamento* ou entre *matéria* e *espírito.*

E nem se dá a possibilidade de distinguir a priori, como faz Kant, um eu dotado de estruturas categoriais. Tudo o que a análise fisiológica nos permite ver é um conjunto de estados, sempre mais complexos, do sistema nervoso central, que é tipificado pela capacidade de adaptação ao ambiente.

2 Ernst Mach

2.1 A concepção biológica da ciência como adaptação ao ambiente

Muito ligada à visão de Avenarius está a concepção filosófica de Ernst Mach, que elaborou suas idéias independentemente das de Avenarius e que, a exemplo dele, propôs um conceito biológico do conhecimento, considerando-o como adaptação progressiva aos fatos da experiência.

Mach nasceu em Turas, na Morávia, em 1838. Foi professor de física em Graz e Praga e, posteriormente, professor de filosofia em Viena. Morreu em Haar, nas proximidades de Munique, em 1916. Entre as suas obras principais, devemos recordar: *A mecânica em seu desenvolvimento histórico-crítico* (1883), *A análise das sensações e a relação entre físico e psíquico* (1900), *Os princípios da termologia desenvolvidos de modo histórico-crítico* (1896), *Lições científico-populares* (1896) e *Conhecimento e erro* (1905).

Devemos logo observar que, para Mach, as coisas e a natureza de que fala a ciência estão bem distantes da coisa em si e para si, do "verdadeiro" dado objetivo. Existe alguma coisa na base da ciência, só que essa alguma coisa não são os fatos, e sim as sensações. E a idéia que Mach, a exemplo de Avenarius, tem do conhecimento é um conceito biológico: "A função biológica da ciência é a de oferecer ao indivíduo humano de sensibilidade plenamente desenvolvida uma *orientação* o mais possível *completa.* Um ideal científico diferente não é realizável e também não tem nenhum sentido". A pesquisa científica continua e aperfeiçoa o processo vital pelo qual os animais inferiores — por meio de órgãos e comportamentos — se adaptam ao ambiente. Texto 1

2.2 Como nascem os problemas e suas soluções

O que é um problema? A tal pergunta, em *Conhecimento e erro*, Mach responde: "O desacordo entre os pensamentos e os fatos, ou o desacordo entre pensamentos, esta é a origem do problema". Assim, temos os problemas, e tentamos resolver os problemas mediante hipóteses. Em tal sentido ele entendeu as hipóteses como tentativas de adaptação a um "ambiente" que apresenta algo de *novo* e, portanto, de *estranho.* A imaginação premia a natureza com grande multiplicidade e riqueza de idéias, idéias que devem ser passadas pelo filtro da prova para ver se se coadunam ou não com os fatos, isto é, se são verdadeiras ou falsas. E enquanto "a adaptação dos *pensamentos* aos *fatos* é, melhor dizendo, a *observação,* a adaptação dos *pensamentos entre si* é a *teoria.* Por outro lado, a observação e a teoria nunca se separam de modo claro, já que quase sempre a observação já é influenciada pela teoria e, tendo importância suficiente, ela então exerce por sua vez uma ação sobre a teoria", e pode fazê-lo confirmando, contradizendo ou corrigindo a própria teoria. E "aquilo que a experimentação pode nos fazer conhecer é a *dependência* relativa dos elementos de um fenômeno, ou sua *independência."* O que a ciência nos dá a conhecer, precisamente, são interdependências entre fenômenos.

Com efeito, "quando as ciências são muito desenvolvidas, cada vez mais raramente empregam os conceitos de causa e efeito. A razão disso é que esses conceitos são provisórios, incompletos e imprecisos", ao passo que *"a noção de função* permite representar muito melhor as relações dos elementos entre si". Mach não critica somente o conceito de causa, mas também, o que é óbvio por tudo o que foi dito, o conceito de *substância:* "Permanece *um* só tipo de *persistência da conexão* (ou relação)".

Assim, a *pesquisa* começa a partir de problemas por trás dos quais está toda a *evolução biológica e cultural* da espécie. "Boa parte da adaptação conceitual se realiza de modo inconsciente e involutário, sob a guia dos fatos sensoriais. Se essa adaptação tornou-se bastante ampla a ponto de corresponder à maior parte dos fatos que se apresentam, e se nos defrontamos agora com um fato que contrasta fortemente com a linha de pensamento que nos é habitual, sem que estejam em condições de *perceber* imediatamente o fator determinante, que poderia levar a uma *nova* diferenciação, então surge um *problema.* O novo, o insólito e o maravilhoso agem como o estímulo que chama a atenção para si. Razões práticas ou ainda apenas um sentimento de inquietação intelectual podem fazer nascer a vontade de eliminar a contradição e alcançar nova adaptação conceitual. Surge assim a *adaptação conceitual intencional, a pesquisa".* E a pesquisa restabelece a adaptação com a

descoberta de "elementos da mesma espécie sempre presentes, apesar da variedade de fatos. Somente desse modo, escreve Wach em *A mecânica em seu desenvolvimento histórico-crítico,* torna-se possível a descrição e comunicação sintética dos fatos".

E aí emerge o conceito de *ciência como economia do pensamento,* no sentido de que as leis científicas permitem alcançar o conhecimento de vasto domínio de fatos com o menor esforço intelectual. "É função da ciência pesquisar o que é constante nos fenômenos naturais, seus elementos, o modo de sua relação e sua dependência recíproca. Mediante a descrição clara e completa, a ciência procura tornar inútil o recurso a novas experiências, poupando assim experiências. Uma vez que se conheça a dependência recíproca de dois fenômenos, a observação de um torna supérflua a observação do outro, que é co-determinado e pré-determinado pelo primeiro. Também na descrição pode ser economizado trabalho, usando métodos que permitam descrever de uma só vez e do modo mais breve o maior número de fatos".

"Toda a ciência tem o objetivo de substituir, ou seja, de *economizar* experiências, por meio da reprodução e da antecipação de fatos no pensamento".

"Essas reproduções são mais manejáveis do que a experiência direta e, sob certos aspectos, a substituem. Não é preciso reflexões muito profundas para que nos demos conta de que a função econômica da ciência coincide com sua própria essência [...]. A transmissão do saber através do ensino passa ao aluno a experiência realizada por outros, isto é, permite-lhe economizar experiências. Os conhecimentos experimentais de gerações inteiras tornam-se patrimônio das gerações posteriores por meio de es-

Ernst Mach (1838-1916): "Toda a ciência tem o escopo de 'economizar' a experiência".

critos conservados nas bibliotecas. Até a linguagem, que é o meio da comunicação, é um instrumento econômico". Além disso, nós "nunca reproduzimos os fatos completamente, mas somente naqueles aspectos importantes para nós [...]. E também aqui se manifesta a tendência à economia". E a especificação da classificação e a descrição das interdependências, em suma, "todo o processo do conhecimento científico, tem significado econômico", já que "toda a ciência tem [...] a função de substituir a experiência". "Por isso, a ciência deve permanecer no *âmbito* do experimentável. Se precede a experiência, espera desta a confirmação ou o desmentido. E aquilo sobre o qual não é possível confirmação ou desmentido é algo que não lhe diz respeito". Embora vendo a ciência dentro da teoria da evolução, e embora sustentando que a ciência "constitui indubitavelmente o fator mais importante do ponto de vista da biologia e da civilização, (enquanto) começou a substituir a adaptação hesitante e inconsciente pela adaptação *metódica,* mais rápida e claramente *consciente",* Mach não nega em absoluto que, "embora no início o conhecimento fosse apenas meio, posteriormente, uma vez que se desenvolveram suas exigências, não se pensa mais na necessidade material". Textos 2 3

2.3 Críticas à mecânica newtoniana

Para Mach, o homem é parte da natureza; não há oposição entre instinto e inteligência; esta aperfeiçoa historicamente o que o outro construiu; a linguagem, a consciência e a razão são resultados da evolução e, agora, instrumentos poderosos da evolução; com isso, também a ciência tem seu desenvolvimento histórico. Mach é bem claro sobre a importância da consciência desse desenvolvimento: "Quem conhece todo o curso do desenvolvimento da ciência avaliará a importância de qualquer movimento científico atual de modo muito mais livre e correto do que poderia fazê-lo quem, limitado no seu juízo ao período de tempo que ele próprio viveu, vê somente a direção que a ciência tomou momentaneamente". Mach escreveu uma famosa história da mecânica onde critica a possibilidade de estender leis e conceitos mecânicos a outros domínios. E no prefácio à sétima edição (1912) de *A mecânica no seu desenvolvimento histórico-crítico,* Mach faz questão de escrever peremptoriamente: "Em particular, não retrato nada de minhas críticas sobre o espaço e sobre o tempo absolutos, que continuo a considerar *monstruosidades* conceituais. Nesta edição, fica mais claro o fato de que Newton, embora falando muito dessas entidades, não fez delas nenhum uso efetivo". Embora conseguisse encontrar os pontos fracos da mecânica, encontrando-se portanto no bom caminho, Mach não conseguiu aceitar a relatividade (nem a existência dos átomos).

A obra epistemológica de Mach foi muito influente entre os convencionalistas e mais ainda entre os neopositivistas. Discutida em cada um de seus pontos, foi atacada energicamente por Lênin em sua obra *Materialismo e empiriocriticismo: notas críticas sobre uma filosofia reacionária* (1908, publicada em 1909). Sem meios-termos, Lênin escreve que, enquanto Engels segue o caminho do materialismo, Mach segue o do idealismo: "Nenhum subterfúgio e nenhum sofista [...] pode eliminar o fato claro e indiscutível de que a doutrina de Ernst Mach, a doutrina das coisas consideradas como complexos de sensações, é idealismo subjetivo, é simples renascimento da doutrina de Berkeley". Na realidade, para Lênin, "a função objetiva, de classe, do empiriocriticismo se reduz a servir os fideístas em sua luta contra o materialismo em geral e contra o materialismo histórico em particular".

Diante dessas acusações, sem se perturbar muito, Mach replicou: "Em minhas palavras foram identificadas facilmente opiniões comuns, correntes, e eu fui transformado em idealista, em berkeleyano [...], de cujas culpas, porém, creio ser inocente".

II. O convencionalismo de Henri Poincaré e Pierre Duhem

• A de Henri Poincaré (1854-1912) é uma forma de *convencionalismo moderado*. Contra Édouard Le Roy (1870-1954), para o qual a ciência não é mais que um conjunto de regras de ação, e que afirmava que não nos é permitido conhecer nada, Poincaré em *O valor da ciência* (1905) sustentou que a ciência não pode ser reduzida a simples regras, como as regras do jogo: "as regras do jogo são convenções arbitrárias [...], enquanto a ciência é uma regra de ação que tem sucesso, ao menos em linha geral". Em outros termos, "se [...] as receitas científicas têm um valor como regra de ação, isso depende do fato de que sabemos que elas têm sucesso [...]. Mas saber isso quer dizer saber algo, e então porque vindes dizer-nos que não podemos conhecer nada? A ciência prevê e, justamente porque prevê, pode ser útil e servir como regra de ação".

Poincaré: a ciência não pode ser reduzida a simples regras
→ § 1.1

• A ciência é feita de generalizações; as generalizações são hipóteses e as hipóteses, entre outras coisas, têm um papel – assim lemos em *Ciência e método* (1909) – na escolha de fatos "de grande monta". E aqui devemos salientar que, para Poincaré, é o cientista que cria o "fato científico", pondo os "fatos brutos" dentro das redes interpretativas das teorias. Teorias que devem ser submetidas ao controle empírico. E se uma teoria – escreve Poincaré em *A ciência e a hipótese* (1902) – "não suporta semelhante prova, devemos sem dúvida abandoná-la". E o físico que renunciou a uma de suas hipóteses deveria estar cheio de alegria, "porque encontra assim uma ocasião inesperada de descoberta".

As teorias devem ser controladas
→ § 1.2

• Poincaré é conhecido, além de pelo seu convencionalismo moderado no campo da epistemologia das ciências físico-naturalistas, também por sua tese convencionalista a propósito dos axiomas da geometria. Estamos no período sucessivo à descoberta das geometrias não-euclidianas; e, diante do problema de saber qual geomètria seria *verdadeira*, Poincaré responde: "Os axiomas geométricos são *convenções* [...]. *Os axiomas da geometria* [...] *não são mais que definições mascaradas* [...]. Uma geometria não pode ser mais verdadeira que outra. Ela pode apenas ser mais cômoda".

Os axiomas da geometria são convenções
→ § 1.3

• Físico, historiador da ciência e filósofo, Pierre Duhem (1861-1916), com seu livro *A teoria física: seu objeto e sua estrutura* (1906), quer realizar – com a persuasão de que fazer a análise lógica de um princípio físico significa fazer a análise histórica dele – uma "análise lógica do método com o qual a ciência física progride". A teoria física, afirma Duhem, é um conjunto de proposições matemáticas, ao mesmo tempo convencional e econômico, tanto mais poderoso quanto mais vasto é o número das leis experimentais delas deriváveis. No desenvolvimento da física Duhem vê uma luta sem descanso entre "a natureza que não se cansa de produzir" e a razão que não quer "cansar-se de compreender": o experimentador põe em luz "fatos até então insuspeitados" e o teórico elabora continuamente "representações mais concisas, sistemas mais econômicos, a fim de que a mente humana possa aumentar tais riquezas". A física é uma construção do intelecto humano; e "o acordo com a experiência é, para uma teoria física, o *único critério de verdade*".

Duhem: a experiência é, para uma teoria física, o único critério de verdade
→ § 2

E não devemos esquecer que a física não nos dá a coisa em si, "não nos revela em nenhum caso as realidades que se escondem por trás das aparências sensíveis. Mas – observa Duhem –, quanto mais se aperfeiçoa, mais percebemos que a ordem lógica na qual ela dispõe as leis experimentais é o reflexo de um arranjo epistemológico".

• Diante do fetichismo dos fatos os convencionalistas reivindicam o primado do teórico. E teorias instáveis, fatos que desmentem teorias, teorias que reinterpretam fatos velhos e novos estão aí para tertemunhar a dinamicidade da ciência. As leis da física encontram sua base, como também seus desmentidos, nos resultados dos experimentos. Mas – escreve Duhem – "o físico jamais pode submeter ao controle da experiência uma hipótese isolada, e sim apenas todo um conjunto de hipóteses". É esta a idéia influente de *experiência holística*, idéia retomada em nossos dias por Quine. E é a idéia que tornaria impossível o *experimentum crucis*, o qual pretende afirmar que, entre duas hipóteses, se uma é falsa, a outra é necessariamente verdadeira. Mas, pergunta-se Duhem: "duas hipóteses de física constituem um dilema igualmente rigoroso? Ousaríamos afirmar que não é imaginável nenhuma outra hipótese? [...] A verdade de uma teoria física não se decide por cara ou coroa".

A verdade de uma teoria física não se decide por cara ou coroa → § 3

1 O convencionalismo moderado de Poincaré

1.1 A convenção não é arbítrio

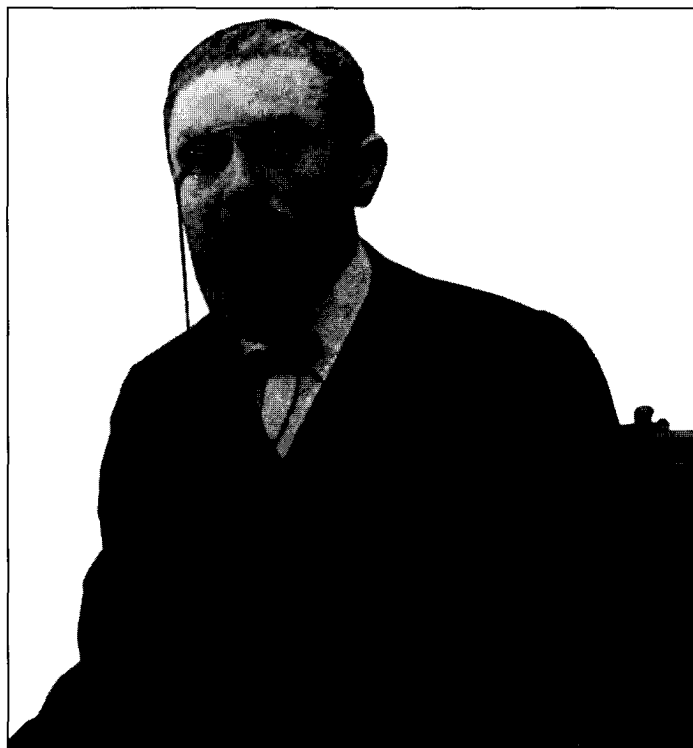
Foi Édouard Le Roy (1870-1954), espiritualista ligado ao modernismo e autor de várias obras (como *Ciência e filosofia,* 1899-1900; *A ciência positiva e a filosofia da liberdade,* 1900; *Um novo positivismo*, 1901, livro dedicado a Bergson; *Dogma e crítica,* 1906), que propugnou um convencionalismo *exasperado* na teoria da ciência, afirmando que leis e teorias científicas têm caráter convencional, tanto que é vã toda sua verificação ou controle a fim de determinar uma objetividade presumida das próprias teorias. Para Le Roy, o próprio fato é algo de elaborado e construído pelas categorias do cientista, pelas quais, precisamente, o fato é definido.

Exatamente como correção a tal convencionalismo extremado, o físico Pierre Duhem (1861-1916) e o matemático Henri Poincaré (1854-1912) criaram uma forma de *convencionalismo moderado,* que foi e continua uma teoria da ciência influente e fecunda. Poincaré expôs sua concepção em dois célebres volumes, *A ciência e a hipótese* (1902) e *O valor da ciência* (1905), mostrando-se disposto a reconhecer o elemento *convencional* na ciência, sem que isso o leve a sacrificar o não menos presente e real caráter cognoscitivo e objetivo das teorias científicas.

Escreve Poincaré em *O valor da ciência:* "Para Le Roy, a ciência nada mais é do que norma de ação. Não nos é possível conhecer nada. Entretanto, aqui estamos e somos obrigados a agir. Desse modo, por acaso, fixamo-nos normas. E é ao conjunto dessas normas que chamamos ciência. Da mesma forma, desejosos de se divertirem, os homens instituíram algumas regras de jogo, como, por exemplo, as do trique-traque, que poderiam se apoiar na escolha, melhor do que a própria ciência, lançando ao ar uma moeda. A regra do trique-traque é certamente uma regra de ação como a ciência, mas deve-se acreditar verdadeiramente que a comparação seja justa e que não vemos a diferença? As regras do jogo são convenções arbitrárias. Teríamos podido também adotar a convenção oposta, *que não teria sido menos boa que a outra.* A ciência, ao contrário, é norma de ação que tem êxito, pelo menos em linhas gerais; ao passo que, acrescento, a norma contrária não teria êxito. Se digo 'para produzir hidrogênio faça um ácido agir sobre o zin-

co', estou formulando uma norma de ação que tem êxito. Eu teria podido dizer 'faça a água destilada agir sobre o ouro', o que também teria sido uma norma, só que não teria obtido êxito. Portanto, se as 'receitas' científicas têm valor como norma de ação, isso depende do fato de nós sabermos que elas alcançam êxito, pelo menos geralmente. Mas saber isso significa saber alguma coisa. Então, por que nos dizeis que não podemos conhecer nada? A ciência prevê, e exatamente porque prevê, ela pode ser útil e servir de norma de ação". Texto 4

1.2 A teoria institui o fato e "a experiência é a única fonte da verdade"

Claro, existem elementos convencionais na ciência, mas eles encontram seus limites tanto na *base* como no *edifício* da própria ciência. Na base, porque não é verdade aquilo que diz Le Roy, isto é, que o cientista cria o fato, ainda que seja verdade que o cientista cria o "fato científico", *dele falando no interior de uma teoria científica*. O cientista, portanto, não cria os fatos: os fatos existem em estado de fatos *brutos*. E o cientista faz alguns desses fatos brutos tornarem-se "fatos científicos". Por isso, "parece supérfluo procurar saber se o fato bruto está fora da ciência, pois não pode haver ciência sem fato científico, nem fato científico sem fato bruto, enquanto o primeiro é a tradução do segundo". Mas, então, o que resta da tese de Le Roy? É isso o que se pergunta Poincaré, para responder: "Resta o seguinte: o cientista intervém ativamente, escolhendo os fatos que merecem ser observados. Um fato isolado, em si mesmo, não tem valor algum; mas adquire interesse se pensamos que ele poderá nos ser de ajuda para prever outros ou ainda se, antes de ser previsto, sua verificação constitui a confirmação de uma lei. E quem escolhe os fatos que, respondendo a essas condições, merecem o direito de cidadania na ciência? É a atividade livre do cientista". Por outro lado, é bem verdade que os cientistas erigem por vezes leis entre as mais universais e confirmadas em princípios indiscutíveis e "cristalizados, não mais submetidos ao controle da experiência"; entretanto, também é verdade que, dentro desses princípios, cria-se toda uma série de hipóteses que, embora criadas pelo

Henri Poincaré (1854-1912) proclamou o valor hipotético dos postulados geométricos, e foi fautor de um convencionalismo moderado *na concepção das ciências empíricas.*

homem, são passíveis de controle empírico. Com efeito, "a experiência é a única fonte da verdade".

Naturalmente, "toda generalização é uma hipótese" e "a hipótese tem, portanto, papel necessário, que ninguém jamais contestou": por exemplo, na escolha dos fatos "de grande rendimento", como lemos em *Ciência e método* (1909). Em todo caso, a hipótese, "tão logo seja possível e o mais freqüentemente possível, deve ser submetida a verificação". E é óbvio, escreve Poincaré em *A ciência e a hipótese*, que, "se ela não suportar semelhante prova, deve-se sem dúvida abandoná-la".

Por vezes, esse repúdio à hipótese se faz a contragosto, mas, para Poincaré, esse sentimento não tem justificativa: "Pelo contrário, o físico que renunciou a uma de suas hipóteses deveria encher-se de alegria, porque encontra assim oportunidade inesperada de descoberta".

1.3 Os axiomas da geometria como definições mascaradas

Convencionalista moderado nas ciências físico-naturalistas, Poincaré ficou conhecido por sua famosa e hoje clássica tese convencionalista relativa à natureza dos axiomas (da geometria). Com efeito, naquele momento, depois da descoberta das geometrias não-euclidianas, punha-se a questão da natureza do espaço físico: ele teria estrutura euclidiana ou não-euclidiana? O que vale para ele: os teoremas de Euclides, os de Lobacewski ou os de Riemann? Poincaré deu a resposta clássica a essa questão: "*Os axiomas geométricos não são (...) nem juízos sintéticos a priori nem fatos experimentais.* Eles são *convenções*. Entre todas as convenções possíveis, nossa escolha é *guiada* por fatos experimentais, mas permanece *livre* e só é limitada pela necessidade de evitar toda contradição . É assim que os postulados podem permanecer *rigorosamente* verdadeiros ainda quando até as leis experimentais que determinaram sua adoção são apenas aproximativas. Em outros termos, *os axiomas da geometria* (não estou falando dos da aritmética) *nada mais são que definições mascaradas*. Então, o que devemos pensar da seguinte questão: a geometria euclidiana é verdadeira? Bem, essa interrogação não tem nenhum sentido [...]. Uma geometria não pode ser mais verdadeira que outra; ela só pode ser apenas *mais cômoda*".

2 Pierre Duhem e a natureza da teoria física

Como já observamos, outro prestigioso representante do convencionalismo é Pierre Duhem, físico e historiador da ciência, que, com seu famoso livro *A teoria física: seu objeto e sua estrutura* (1906), pretendia efetuar "uma simples análise lógica do método com o qual progride a ciência física", convencido de que sua obra metodológica tivesse se "desenvolvido a partir da prática cotidiana da ciência". Para Duhem, antes de mais nada, "*uma teoria física não é uma explicação. É um sistema de proposições matemáticas, deduzidas de número restrito de princípios, que têm o objetivo de representar do modo mais simples, mais completo e mais exato um conjunto de leis experimentais*". Portanto, nada de explicações: "Uma teoria *verdadeira* não dá explicações das aparências físicas conformes à realidade, mas representa de modo satisfatório um conjunto de leis experimentais; teoria *falsa* não é tentativa de explicação baseada em suposições contrárias à realidade, mas conjunto de proposições que não concordam com as leis experimentais. *Para uma teoria física, a concordância com a experiência é o único critério de veracidade*". A teoria física, portanto, é um conjunto de proposições matemáticas, conjunto convencional e econômico tão mais poderoso quanto mais vasto é o número de leis dele deriváveis: "A redução das leis físicas a teorias contribui para essa *economia intelectual* na qual Ernst Mach vê o fim e o princípio de ciência". E, na opinião de Duhem, existe o desenvolvimento da física no qual vemos luta contínua entre "a natureza que não se cansa de produzir" e a razão que não quer "cansar-se de compreender": com efeito, "incansavelmente, o experimentador revela fatos até então insuspeitados e formula novas leis, e o teórico elabora continuamente representações mais concisas e sistemas mais econômicos para que a mente humana possa acumular tais riquezas". A teoria física é uma construção do intelecto humano. E ela "não nos dá nunca a explicação das leis experimentais e não nos revela em caso nenhum as realidades que se ocultam por trás das aparências sensíveis. Mas, quanto mais se aperfeiçoa, mais percebemos que a ordem lógica em que ela dispõe as leis

experimentais é o reflexo de uma estrutura ontológica". Texto 5

3 Controles holísticos e negações do *experimentum crucis*

Diante do *fetichismo* dos fatos proclamado pelo positivismo, a consciência dos convencionalistas em relação à relevância do *teórico* constitui grande passo adiante, que lhes permitiu compreender o *dinamismo da ciência,* que, além de ter método, também tem história. E a física "progride [...] porque a experiência produz continuamente novas concordâncias entre leis e fatos e porque, incessantemente, os físicos retocam e modificam as leis para poderem representar os fatos de modo mais exato". As leis da física, escreve Duhem, se fundam sobre os resultados dos experimentos. Precisamente nesse ponto, a propósito do experimento, Duhem deu uma de suas contribuições mais notáveis, levantando a idéia dos controles chamados "holísticos" (idéia retomada em nossos dias pelo lógico W. V. O. Quine, tanto que é chamada de "tese Duhem-Quine"), e a outra teoria, derivada da idéia dos controles holísticos, de que não ocorrem *experimenta crucis.* "O físico se propõe demonstrar a inexatidão de uma proposição. Para deduzir dessa proposição a previsão de um fenômeno, para realizar o experimento que deve demonstrar se o fenômeno se produz ou não, para interpretar os resultados de tal experiência e constatar que o fenômeno previsto não se produziu, ele não se limita a fazer uso da proposição em discussão. Usa também todo um conjunto de teorias aceitas sem reservas. A previsão do fenômeno, cuja falta de concretização deve cortar o debate, não brota da proposição em contestação tomada isoladamente, mas daquela que está relacionada com todo o conjunto das teorias". Tudo isso significa que a prova de uma *hipótese* não pode se efetuar em condições de isolamento dessa hipótese: precisamos também de hipóteses auxiliares (isto é, que ajudem a hipótese em questão a produzir conseqüências observáveis), de instrumentação (englobando e pressupondo outras teorias) etc. Desse modo, "o físico não poderá nunca submeter ao controle da experiência uma hipótese isolada, mas apenas todo um conjunto de hipóteses. Quando a experiência está em desacordo com suas previsões, ela nos indica que pelo menos uma das hipóteses que constituem o conjunto é inaceitável e deve ser modificada, mas não aponta qual deverá ser modificada". "*O único controle experimental da teoria física que não é ilógico consiste em confrontar* todo o sistema da teoria física com todo o conjunto das leis experimentais *e avaliar se o segundo conjunto é representado pelo primeiro de modo satisfatório*". E isso, sustenta Duhem, determina a impossibilidade de realizar em física o *experimentum crucis*, segundo o qual (basta pensar no experimento de Foucault para determinar a veracidade da hipótese corpuscular da luz, defendida por Newton, Laplace e Biot, ou da hipótese ondulatória, defendida por Huygens, Young e Fresnel), dadas duas hipóteses incompatíveis, dever-se-ia decidir de modo *irrefutável* e *inequívoco* a veracidade de uma ou de outra, realizando uma condição que, em ligação com a primeira, deveria dar certo resultado e, em ligação com a segunda, deveria dar outro. Entretanto, afirma Duhem, isso não é possível: o *experimentum crucis* pretende afirmar que, se uma hipótese é falsa, a outra necessariamente é verdadeira. Todavia, "duas hipóteses de física constituem alguma vez dilema tão rigoroso? Ousaríamos afirmar que nenhuma outra hipótese é imaginável? [...] O físico nunca está seguro de ter efetuado todas as suposições imagináveis: a veracidade de uma teoria física não se decide por cara ou coroa".

Mach

1 A ciência "se tornou o fator biologicamente e culturalmente mais propício"

A ciência substitui "a adaptação inconsciente, que procedia às apalpadelas, por uma adaptação mais rápida, claramente consciente e metódica".

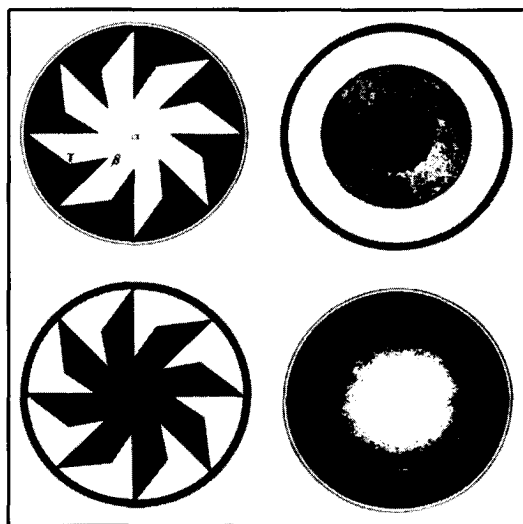
Aparentemente, a ciência se desenvolveu como o ramo colateral mais supérfluo do desenvolvimento biológico e da civilização. Mas hoje não podemos mais pôr em dúvida que ela se tornou o fator biológica e culturalmente mais propício. Ela assumiu a tarefa de substituir a adaptação inconsciente, que procedia às apalpadelas, por uma adaptação mais rápida, claramente *consciente* e *metódica*. O físico E. Reitlinger, já falecido, costumava dizer, pessimisticamente: "O homem apareceu na natureza quando as condições de sua existência estavam prontas, mas não ainda as condições de seu bem-estar". Na realidade, estas ele deve criar sozinho, criou-as *por si*. Hoje isso vale ao menos para as condições de bem-estar *material*, mesmo que, por ora, apenas para *uma parte* da humanidade. Para o futuro, podemos esperar coisa melhor. Sir John Lubbock exprime a esperança de que "as vantagens da civilização não só se estendam a outras terras e a outras populações, mas adquiram validade *geral, uniforme,* também em nossa pátria, de modo que não apareçam mais diante de nós concidadãos que levam, em nosso meio, uma vida pior do que a dos selvagens; e que não experimentam as vantagens e, mesmo que simples, as verdadeiras alegrias que embelezam a vida das raças inferiores, nem conseguem promover as comodidades mais elevadas e nobres do homem civilizado". Se pensarmos nos tormentos que nossos antepassados tiveram de suportar por causa da brutalidade de suas situações sociais, de suas relações jurídicas e penais, de sua superstição, de seu fanatismo, se ponderarmos a rica herança de tais bens que ainda pesa sobre o presente e que também nossos sucessores deverão experimentar, receberemos suficiente impulso para cooperar com zelo e força para que se realize, finalmente, uma ordem *moral* universal, com o auxílio de nossos conhecimentos psicológicos e sociológicos. Depois de criada uma ordem ética desse tipo, ninguém poderá dizer que não é deste mundo, e não será mais necessário procurá-lo nas alturas ou nas profundidades da mística.

E. Mach,
Conhecimento e erro.

2 A função das hipóteses na pesquisa científica

"A função essencial de uma hipótese consiste em levar a novas observações e experimentos que permitem confirmar, rejeitar ou modificar nossa conjectura".

A este ponto, se olharmos mais de perto a hipótese científica, vemos em primeiro lugar que tudo aquilo que não podia ser averiguado imediatamente pela observação, pode ser objeto de integração mental, suposição, conjectura, pressuposto ou hipótese. Podemos supor presentes *partes* não diretamente observadas dos fatos; o geólogo e o paleontólogo se encontrarão freqüentemente nesta situação. Sobre as *conseqüências* de um fato se podem fazer conjecturas, mesmo que elas não apareçam imediatamente ou não sejam observadas diretamente. As *formas* das leis de um fato são freqüentemente objeto de conjectura, mesmo porque, propriamente, apenas um número infinito de observações, com a exclusão de todas as circunstâncias perturbadoras, poderia fornecer a lei. Mas as conjecturas que de preferência designamos como hipóteses referem-se às *condições* de um fato, que o tornam *inteligível*: são as *hipóteses explicativas*. [...]

Mesmo os grandes homens por vezes falam e escrevem com tons que sustentam mais do que estão em grau de manter. Em Newton há várias passagens desse tipo, e em Descartes certamente muitas. Creio, todavia, que as declarações de Newton e seu comportamento prático de cientista sejam muito bem compreensíveis. Tomada sem nenhuma precaução, a expressão "hypotheses non fingo" soaria assim: "Não conjecturo nada além do que vejo, não faço absolutamente idéias que ultrapassem a observação". Em todas as páginas de seus es-

Desenhos de Mach para o estudo da visão como fenômeno físico.

critos, Newton contradiz esta interpretação. Ele sobressai justamente pela riqueza de conjecturas. Sabe também excluir muito rapidamente, com experimentos, as inutilizáveis, que não resistem à verificação. [...]

A função essencial de uma hipótese consiste em levar a novas observações e experimentos que permitem confirmar, rejeitar ou modificar nossa conjectura; em suma, ampliar a experiência. [...]

Ao formar uma hipótese procura-se justificar as propriedades de um fato nas circunstâncias particulares e limitadas das quais justamente a observação nos informou, sem saber naturalmente se tais propriedades valerão também para outras circunstâncias mais gerais, sem saber, portanto, se a hipótese será adequada também para aquelas circunstâncias e até que ponto. Podemos extrair a matéria, os elementos para as representações hipotéticas, apenas de nosso ambiente sensível *atualmente conhecido*, levando em conta casos que oferecem com isso uma semelhança ou analogia. Semelhança não significa identidade. É em parte identidade e em parte diversidade. Isso implica que, ampliando a experiência, uma hipótese instituída por analogia em alguns casos se verificará, em outros certamente não. A hipótese, portanto, já por sua natureza, acha-se destinada a se transformar no decorrer da pesquisa, e adequar-se às novas experiências ou até a cair para ser substituída por outra hipótese totalmente nova, ou pelo conhecimento completo dos fatos.

Os cientistas, que se atêm a isto, não devem ser excessivamente temerosos ao instituir uma hipótese: antes, requer-se alguma coragem. [...]

O modo de pensar e de trabalhar do cientista é muito diferente daquele do filósofo. Não tendo a sorte de possuir princípios inabaláveis, ele assumiu o costume de considerar provisórias, e suscetíveis de modificação por meio de novas experiências, também as mais seguras e melhor fundadas de suas visões e de seus princípios. Com efeito, os maiores progressos e descobertas tornaram-se possíveis apenas por esta atitude.

E. Mach,
Conhecimento e erro.

3 A ciência economiza a experiência

"Toda a ciência tem a finalidade de substituir, ou seja, de economizar *experiências por meio da reprodução e antecipação dos fatos no pensamento".*

Tarefa da ciência é pesquisar aquilo que é constante nos fenômenos naturais, os elementos destes, o modo de sua relação e sua dependência recíproca. Por meio da descrição clara e completa, a ciência procura tornar inútil o recurso a novas experiências, de economizar experiências. Uma vez conhecida a dependência recíproca de dois fenômenos, a observação de um torna supérflua a do outro, que é co-determinado e predeterminado pelo primeiro. Mesmo na descrição, pode ser economizado trabalho, usando métodos que permitam descrever de uma só vez e do modo mais breve o maior número de fatos. [...]

Toda a ciência tem a finalidade de substituir, ou seja, de *economizar* experiências por meio da reprodução e antecipação dos fatos no pensamento. Estas reproduções são mais manejáveis do que a experiência direta, e em certos aspectos a substituem: Não são necessárias reflexões muito profundas para perceber que a função econômica da ciência coincide com sua própria essência. É necessário ter idéias claras sobre este assunto, se se quiser evitar toda forma de misticismo. A comunicação do saber por meio do ensino transmite ao aluno a experiência realizada por outros, ou seja, permite-lhe economizar experiências. Conhecimentos experimentais de gerações inteiras se tornam posse das sucessivas por meio de

escritos conservados nas bibliotecas. Também a linguagem, que é o meio da comunicação, é um instrumento econômico.

E. Mach,
A mecânica em seu desenvolvimento histórico-crítico.

POINCARÉ

4 O valor cognoscitivo da ciência

> *"A ciência é uma regra de ação que tem sucesso ao menos em geral"; por conseguinte, "ela não é sem valor como meio de conhecimento".*

Para Le Roy a ciência é apenas uma regra de ação. Somos incapazes de conhecer e todavia nisso estamos empenhados, e nos é necessário agir e de modo todo casual fixamos regras para nós. O conjunto dessas regras chama-se ciência.

É assim que os homens, desejosos de divertir-se, instituíram regras de jogo, como, por exemplo, do trique-traque (gamão), que poderiam melhor que a própria ciência valer-se da prova do consenso universal. É igualmente assim que, na impossibilidade de escolher, mas obrigados a escolher, se lança no ar uma moeda para tirar cara ou coroa.

A regra do trique-traque é bem uma regra de ação como a ciência, mas cremos que a comparação seja justa e não vemos a diferença? As regras do jogo são convenções arbitrárias e ter-se-ia podido adotar a convenção inversa, a *qual não teria sido menos boa*. Ao contrário, a ciência é uma regra de ação que tem sucesso ao menos em geral, enquanto, acrescento, a regra contrária não o teria.

Se eu disser: "Para obter hidrogênio fazei agir um ácido sobre o zinco", formulo uma regra que tem sucesso; teria podido dizer: "Fazei agir água destilada sobre o ouro"; também esta seria uma regra, mas não teria sucesso.

Portanto, se as "receitas" científicas têm um valor como regra de ação, é porque sabemos que elas têm sucesso, ao menos em geral, mas

La Science
et l'Hypothèse

PAR

H. POINCARÉ

PARIS
ERNEST FLAMMARION, ÉDITEUR
26, RUE RACINE, 26

Droits de traduction et de reproduction réservés pour tous les pays, y compris la Suède et la Norvège.

Bibliothèque de Philosophie scientifique

La Valeur
de la Science

PAR

H. POINCARÉ

PARIS
ERNEST FLAMMARION, ÉDITEUR
26, RUE RACINE, 26

1909

Droits de traduction et de reproduction réservés pour tous les pays, y compris la Suède et la Norvège.

Capas da primeira edição de A ciência e a hipótese *(no alto), e da segunda edição de* O valor da ciência *(embaixo), obras de Poincaré publicadas por Flammarion, respectivamente em 1902 e em 1905.*

saber isso é justamente saber alguma coisa, e então por que dizeis que não podemos conhecer nada?

A ciência prevê, e é porque ela prevê que pode ser útil e servir como regra de ação. Sei bem que freqüentemente suas previsões são desmentidas pelo acontecimento; isto prova que a ciência é imperfeita e, se acrescento que assim permanecerá sempre, estou certo de que faço uma previsão que, ao menos esta, não seja jamais desmentida. O cientista se engana sempre menos freqüentemente que um profeta que predissesse por acaso. Por outro lado, o progresso é lento, mas contínuo, de modo que os cientistas, embora sempre mais audazes, são sempre menos iludidos. É pouco, mas suficiente.

Sei bem que Le Roy disse em algum lugar que a ciência engana-se mais freqüentemente de quanto se crê, que os cometas por vezes brincam com os astrônomos, que os cientistas, os quais aparentemente são homens, não falam de bom grado de seus insucessos e que, se deles falassem, deveriam enumerar mais derrotas do que vitórias.

Naquele dia Le Roy evidentemente superou seu pensamento. Se a ciência não tivesse sucesso, não poderia servir como regra de ação; então, de onde tiraria seu valor? Do fato de que ela é "vivida", isto é, pelo fato de que a amamos e acreditamos nela? Os alquimistas tinham receitas para fazer o ouro, as amavam e tinham fé nelas; todavia, as que têm sucesso são as nossas receitas e é por isso que elas são as corretas, embora nossa fé nelas seja menos viva.

Não há um modo de fugir deste dilema; ou a ciência não permite prever, e então é sem valor como regra de ação; ou permite prever de modo mais ou menos imperfeito, e então não é sem valor como meio de conhecimento.

Não se pode também dizer que a ação seja a finalidade da ciência; devemos talvez condenar os estudos feitos sobre a estrela Sírio, sob pretexto que não exerceremos provavelmente jamais nenhuma ação sobre esse astro?

A meu ver, ao contrário, a finalidade dá-se pelo conhecimento, e a ação é seu meio. Se me congratulo com o desenvolvimento industrial, não é apenas porque ele fornece argumento fácil aos advogados da ciência; é sobretudo porque dá ao cientista a fé em si próprio e também porque lhe oferece um campo de experiência imenso, onde ele se embate contra forças demasiado grandes para encontrar um modo de dar um empurrãozinho. Sem esse lastro, quem sabe se ele não deixaria a terra, seduzido pela miragem de alguma nova escolástica, ou se não se perderia, crendo ter tido apenas um sonho?

H. Poincaré,
O valor da ciência.

DUHEM

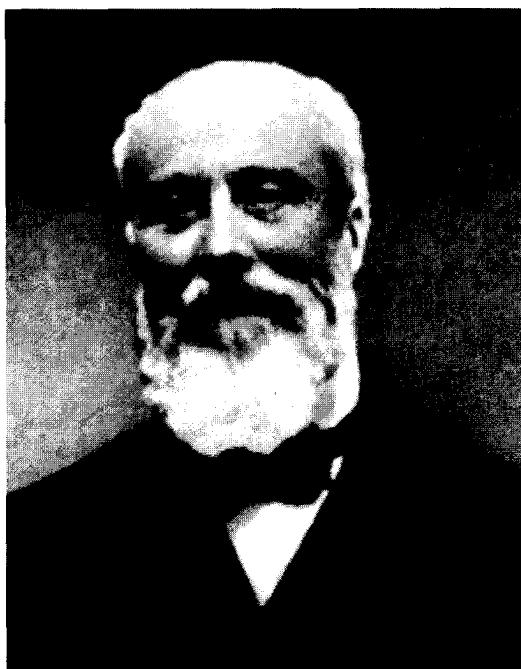
5 O papel da história da ciência

"Fazer a história de um princípio físico significa fazer a análise lógica dele".

A importância que, no estudo da física, assume a história dos métodos por meio dos quais as descobertas foram feitas salienta, de novo, a diferença extrema que vai entre física e geometria. Na geometria, onde as clarezas do método dedutivo se ligam diretamente às evidências do senso comum, o ensino pode se efetuar de modo inteiramente lógico. É suficiente que um postulado seja enunciado para que o estudante capte imediatamente os dados do conhecimento comum que tal asserção resume. Não é preciso, para isso, saber o percurso pelo qual o postulado entrou na ciência. A história das matemáticas é, certamente, objeto de uma curiosidade legítima; ela, porém, não é de modo nenhum essencial para a compreensão das mesmas. Na física as coisas não caminham do mesmo modo; aqui se vê que é proibido para o ensino ser puro e plenamente lógico. Por isso, o único modo de ligar as asserções formais da teoria com a matéria dos fatos que elas devem representar, e isso evitando a furtiva penetração de idéias falsas, é o de justificar toda hipótese essencial com sua história. Fazer a história de um princípio físico significa fazer ao mesmo tempo sua análise lógica. A crítica dos processos intelectuais postos em jogo pela física liga-se indissoluvelmente à exposição da evolução gradual por meio da qual a dedução aperfeiçoa a teoria, dela fazendo a cada dia uma imagem mais precisa, mais ordenada, das leis salientadas pela observação. Apenas a história da ciência pode salvaguardar o físico das loucas ambições do dogmatismo e também dos desesperos do pirronismo. Descrevendo a longa série dos erros e hesitações que precederam a descoberta de todo princípio, ela o põe em

alerta contra as falsas evidências; recordando as vicissitudes das escolas cosmológicas, fazendo reemergir do esquecimento onde jazem as doutrinas que em certo tempo triunfaram, obriga-o a lembrar que os sistemas mais sedutores não são mais que representações provisórias e não tanto explicações definitivas. Ilustrando a tradição contínua, segundo a qual a ciência de cada época se alimentou com os sistemas dos séculos passados, e com a qual está cheia da física do futuro, citando as profecias formuladas pela teoria e realizadas pela experiência, ela cria e reforça nele a convicção de que a teoria física não é um sistema puramente artificial, hoje útil e amanhã não mais, que ela é muito mais uma classificação natural, um reflexo sempre mais claro das realidades com as quais o método experimental não saberia se confrontar.

Toda a vez que o espírito do físico está a ponto de cair em algum excesso, o estudo da história o endireita com apropriadas correções. Para definir seu papel em relação ao físico, a história poderia tomar de empréstimo o pensamento de Pascal: "...dando motivo de tremer aos que justifica e confrontando aqueles que condena". Ela o mantém assim em estado de equilíbrio perfeito em que pode avaliar corretamente o objeto e a estrutura da teoria física.

P. Duhem,
A teoria física: seu projeto e sua estrutura.

Retrato fotográfico de Pierre Duhem, máximo expoente do convencionalismo no campo da física: a teoria física é uma construção do intelecto humano; dela não podemos pretender a explicação das leis experimentais.

Bibliografia do volume V*

Obras de caráter geral

Lembramos aqui, também porque por vezes são citadas no presente volume (em geral apenas com o nome do autor), algumas das maiores histórias gerais da filosofia:

B. Russell, *Storia della filosofia occidentale*, 4 vols., Longanesi, Milão 1866-1867 (trabalho mais crítico que informativo); N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, 4 vols., Utet, Turim 1969-1991 (o 4º vol. é de G. Fornero e colaboradores). L. Geymonat (e colaboradores), *Storia del pensiero filosófico e scientifico*, 6 vols., Garzanti, Milão 1970-1972 (a seguir citada como Geymonat, *Storia*); E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, 4 vols., Einaudi, Turim 1971 (compreende apenas uma parte do século XIX); S. Vanni Rovighi (e colaboradores), *Storia della filosofia moderna dalla rivoluzione scientifica a Hegel*, La Scuola, Bréscia 1976; A. Rigobello, *Dal romanticismo al positivismo*, vol. V da *Storia del pensiero occidentale*, Marzorati, Milão 1976; S. Vanni Rovighi (e colaboradores), *Storia della filosofia contemporanea dall'Ottocento ai giorni nostri*, La Scuola, Bréscia 1980; F. Copleston, *Storia della filosofia*, 9 vols., Paideia, Bréscia 1983.

As seguintes obras são mais específicas:

M. F. Sciacca, *Il secolo XX*, Bocca, Milão 1947; E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, 3 vols., Einaudi, Turim 1966; E. Paci, *La filosofia contemporanea*, Garzanti, Milão 1974.

De particular interesse são:

a) Grande Antologia Filosofica, dirigida por U. Padovani e M. F. Sciacca, que interessa o presente volume com *Il pensiero moderno*, vols. XVII-XXI, Marzorati, Milão 1988: as introduções às seções antológicas particulares são feitas por importantes especialistas; as bibliografias são muito amplas, e a elas em todo caso remetemos aqui de uma vez por todas.

b) Questioni di storiografia filosofica. La storia della filosofia attraverso i suoi interpreti, 6 vol., La Scuola, Bréscia 1976 (citado daqui para frente simplesmente como *Questioni*): os primeiros três volumes, *Dalle origini all'Ottocento*, são organizados por V. Mathieu; os outros três, *Il pensiero contemporaneo*, foram organizados por A. Bausola.

Finalmente, instrumentos úteis de consulta são:

Enciclopedia filosofica, 6 vols., Centro di Studi Filosofici di Gallarate (org.), Sansoni, Florença 1967-1969; e a ágil, mas atualizada, *Enciclopedia Garzanti di folosofia (e logica, linguistica, epistemologia, pedagogia, psicologia, psicoanalisi, sociologia, antropologia culturale, religioni, teologia)*, Redazioni Garzanti (org.), com a consultoria geral de G. Vattimo, em colaboração com M. Ferraris e D. Marconi, Garzanti, Milão 1994.

Cap. 1. Gênese e características essenciais do romantismo

Elencamos aqui uma série de obras de caráter geral sobre o romantismo que contêm, freqüentemente, também estudos específicos sobre autores particulares, e que por este motivo será bom ter presentes também para os capítulos seguintes, onde não serão, obviamente, repetidas:

O. Walzel, *Il romanticismo tedesco*, Vallecchi, Florença 1924; A. Farinelli, *Il romanticismo in Germania*, Bocca, Milão 1945; F. Strich, *Classicismo e romanticismo tedesco*, Bompiani, Milão 1953; F. Meinecke, *Le origini dello storicismo*, Sansoni, Florença 1954; L. Mittner, *Ambivalenze romantiche. Studi sul romanticismo tedesco*, D'Anna, Messina-Florença 1954; R. Pascal, *La poetica dello Sturm und Drang*, Feltrinelli, Milão 1957; G. De Ruggiero, *L'età del Romanticismo* (vol. VII da *Storia della filosofia*), Laterza, Bari 1957; M. Puppo, *Il romanticismo*, Studium, Roma 1963; L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca. Dal Pietismo al Romanticismo (1700-1820)*,

*Para a presente bibliografia não nos propusemos, obviamente, nenhuma pretensão de ser completos, mas procuramos fornecer uma plataforma de partida suficientemente ampla para qualquer aprofundamento posterior sério.

Foram excluídas, de propósito, citações de revistas. Os volumes elencados estão todos exclusivamente em língua italiana: é por isso que nunca indicamos, para os autores estrangeiros, que se trata de traduções.

Einaudi, Turim 1964; R. Haym, *Il romanticismo tedesco*, Ricciardi, Nápoles 1965; N. Hartmann, *La filosofia dell'idealismo tedesco*, Einaudi, Turim 1974; A. Pupi, *Illuminismo tedesco e romanticismo*, em *Questioni*, cit., vol. III, pp. 133-163; S. Givone, *Ermeneutica e romanticismo*, Mursia, Milão 1983; R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Turim 1987; P. Quaglia, *Invito a conoscere il Romanticismo*, Mursia, Milão 1987.

Cap. 2. Os fundadores da Escola romântica

Textos

Madame de Staël: *La Germania*, F. De Silva, Turim 1943.

F. Schlegel: *Frammenti critici e scritti di estetica*, V. Santoli (org.), Sansoni, Florença 1937; *Frammenti sulla poesia*, M. E. D'Agostini (org.), Parma 1972.

Novalis: *I discepoli di Sais*, G. Alfero (org.), Carabba, Lanciano 1912; *Frammenti*, Rizzoli, Milão 1976; *Enrico di Ofterdingen*, Guanda, Milão 1980; *Inni alla notte*, Mondadori, Milão 1982; *Opera filosofica*, 2 vols., G. Moretti (org., vol. I) e F. Desideri (org., vol. II), Einaudi, Turim 1993; *Cristianità o Europa*, com texto alemão em paralelo, A. Reale (org.), Rusconi, Milão 1995.

Schleiermacher: *L'amore romantico*, E. De Feri (org.), Laterza, Bari 1928; *Discorsi sulla religione* e *Monologhi*, G. Durante (org.), Sansoni, Florença 1947; *La dottrina della fede*, S. Sorrentino (org.), 2 vols., Paideia, Bréscia 1981-1985; *Estetica*, P. D'Angelo (org.), Aesthetica edizioni, Palermo 1988; *Ermeneutica*, com texto alemão em paralelo, M. Marassi (org.), Rusconi, Milão 1996.

Hölderlin: *Scritti sulla poesia e frammenti*, G. Pasquinelli (org.), Boringhieri, Turim 1958; *Empedocle*, F. Borio (org.), Boringhieri, Turim 1961; *Iperione*, G. V. Amoretti (org.), Feltrinelli, Milão 1982.

Schiller: *Saggi estetici*, C. Baseggio (org.), Utet, Turim 1968.

Goethe: *Opere*, L. Mazzucchetti (org), 5 vols., Sansoni, Florença 1944ss; *La teoria della natura*, M. Montanari (org.), Boringhieri, Turim 1958; *Faust e Urfaust*, com texto alemão em paralelo, Feltrinelli, Milão 1965; *La metamorfosi delle piante*, S. Zecchi (org.), Guanda, Parma 1983; *La teoria dei colori*, R. Troncon (org.), Il Saggiatore, Milão 1987.

Literatura

Para os irmãos **Schlegel**, para **Novalis** e **Hölderlin**, vejam-se as obras indicadas no cap. 1. E ainda: C. Ciancio, *Friedrich Schlegel. Crisi della filosofia e rivelazione*, Mursia, Milão 1984; M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milão 1988.

Para **Schleiermacher**: G. Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Mursia, Milão 1968; S. Sorrentino, *Ermeneutica e filosofia trascendentale. La filosofia di Schleiermacher como progetto di comprensione dell'alteo*, Clueb, Bolonha 1986.

Para **Schiller** e **Goethe**, veja-se particularmente L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca*, acima citada. Além disso: N. Accolti Gil Vilate, *Il pensiero estetico di Federico Schiller, con la traduzione del saggio La poesia ingenua e sentimentale*, Zanichelli, Bolonha 1950; B. Croce, *Goethe*, 2 vols., Laterza, Bari 1959; U. Perone, *Schiller*, Mursia, Milão 1981; L. Pareyson, *Etica ed estetica in Schiller*, Mursia, Milão 1983; P. Citati, *Goethe*, Adelphi, Milão 1990.

Cap. 3. Outros pensadores que contribuíram para a superação e a dissolução do Iluminismo

Textos

Hamann: *Scritti e frammenti di estetica*, S. Lupi (org.), Istituto Italiano di Studi Germanici, Florença 1938; *Scritti cristiani*, A. Pupi (org.), 2 vols., Zanichelli, Bolonha 1975-1976; *Scritti sul linguaggio (1760-1773)*, A. Pupi (org.), Bibliopolis, Nápoles 1977; *Lettere*, vol. I: *1751-1759*, A. Pupi (org.), Vita e Pensiero, Milão 1989.

Jacobi: *Idealismo e realismo*, N. Bobbio (org.), De Silva, Turim 1948; *Jacobi, un'antologia dagli scritti*, V. Verra (org.), Loescher, Turim 1966; *La dottrina di Spinoza. Lettere al Signor Moses Mendelssohn*, Laterza, Bari 1969.

Herder: *Saggio sull'origine del linguaggio*, G. Necco (org.), Ses, Roma 1954; *Idee per una filosofia della storia dell'umanità*, V. Verra (org.), Zanichelli, Bolonha 1971; *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, F. Venturi (org.), Einaudi, Turim 1971.

Humboldt: *Scritti di estetica*, G. Marcovaldi (org.), Sansoni, Florença 1934; *Antologia degli scritti politici*, F. Serra (org.), Il Mulino, Bolonha 1961.

Schulze: *Enesidemo o dei Fondamenti della Filosofia elementare presentata dal signor professor Reinhold di Jena in difesa dello Scetticismo contro le pretese della Critica della ragione*, A. Pupi (org.), Laterza, Bari 1971.

Literatura

Para **Hamann**: A. Pupi, *Alle soglie dell'età romantica*, Vita e Pensiero, Milão 1962; Id., *Johann Georg Hamann. I. Experimentum mundi 1730-1759*, Vita e Pensiero, Milão 1988. Id., *Johann Georg Hamann. II. In domo patris 1760-1763*, Vita e Pensiero, Milão 1991.

Para **Jacobi**: V. Verra, *F. H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*, Edizioni di Filosofia, Turim 1963;

M. M. Olivetti, *L'esito teologico della filosofia del linguaggio di Jacobi*, Cedam, Pádua 1970.

Para **Herder**: G. Fichera, *Linguaggio e umanità nel pensiero di Herder*, Cedam, Pádua 1966; V. Verra, *Mito, rivelazione e filosofia in J. G. Herder e nel suo tempo*, Marzorati, Milão 1966; Id., *J. G. Herder e la filosofia della storia*, introdução a J. G. Herder, *Idee per una filosofia della storia*, citado acima; M. Mori, *La filosofia della storia da Herder a Lessing*, com antologia, Loescher, Turim 1976.

Para **Humboldt**: F. Tessitore, *I fondamenti della filosofia politica di Humboldt*, Morano, Nápoles 1965.

Para **Reinhold**: A. Pupi, *La formazione della filosofia di K. L. Reinhold*, Vita e Pensiero, Milão 1966; Id., *Le obiezioni all'Aenesidemus*, Vita e Pensiero, Milão 1970.

Para **Maimon**: F. Moiso, *La filosofia di S. Maimon*, Mursia, Milão 1972.

Cap. 4. Fichte

Textos

J. G. Fichte: *Guida alla vita beata*, A. Cantoni (org.), Principato, Milão-Messina 1950; *Filosofia della storia* e *Teoria della scienza giovannea*, A. Cantoni (org.), Principato, Milão-Messina 1956; *Lezioni sulla missione del dotto (1794)*, E. Casetti (org.), La Nuova Italia, Florença 1960; *Discorsi alla Nazione tedesca*, B. Allason (org.), Utet, Turim 1965; *Sulla Rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero*, V. E. Alfieri (org.), Laterza, Bari 1966; *La missione dell'uomo*, R. Cantoni (org.), Laterza, Bari 1970; *L'essenza del dotto e le sue manifestazioni nel campo della libertà*, E. Garin (org.), La Nuova Italia, Florença 1971; *La dottrina della scienza* (compreendendo *Sul concetto della dottrina della scienza o della così detta filosofia* e *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, de 1794), F. Costa (org.), Laterza, Bari 1971; *La missione del dotto*, V. R. Alfieri (org.), La Nuova Italia, Florença 1977; *La dottrina della religione*, G. Moretto (org.), Guida, Nápoles 1989; *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza* (1796-1797), L. Fannesu (org.), Laterza, Roma-Bari 1994; *Il sistema di etica*, de 1798, R. Cantoni (org.), Laterza, Roma-Bari 1994.

Literatura

A. Massolo, *Fichte e la filosofia*, Sansoni, Florença 1948; E. Severino, *Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana*, La Scuola, Bréscia 1960; P. Salvucci, *Dialettica e immaginazione in Fichte*, Argalia, Urbino 1963; L. Pareyson, *Fichte*, Mursia, Milão 1976; M. Ivaldo, *Fichte. L'assoluto e l'immagine*, Studium, Roma 1983; F. Buzzi, *Libertà e sapere nella* Grundlage *fichtiana*, Morcelliana, Bréscia 1984; R. Lauth, *La filosofia trascendentale di J. G. Fichte*, Guida, Nápoles 1986; G. Di Tommaso, *Dottrina della scienza e genesi della filosofia della storia nen primo Fichte*, Japadre, L'Aquila 1986; M. Ivaldo, *I principi del sapere. La visione trascendentale di J. G. Fichte*, Bibliopolis, Nápoles 1987; C. Cesa, *J. G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, Il Mulino, Bolonha 1992; Id., *Introduzione a Fichte*, Laterza, Roma-Bari 1994. Para a história da crítica: P. Salvucci, *Fichte*, em *Questioni*, cit., vol. III, pp. 165-208.

Cap. 5. Schelling

Textos

Schelling: *Lezioni monachesi sulla storia della filosofia moderna ed esposizione dell'empirismo filosofico*, G. Durante (org.), Sansoni, Florença 1950; *Lettere filosofiche sul dogmatismo e sul criticismo*, G. Semerari (org.), Sansoni, Florença 1958; *Sistema dell'idealismo trascendentale*, F. Semerari (org.), Laterza, Bari 1965; *Esposizione del mio sistema filosofico*, G. Semerari (org.), Laterza, Bari 1969; *L'empirismo filosofico e altri scritti*, G. Preti (org.), La Nuova Italia, Florença 1970; *Filosofia della rivelazione*, A. Bausola, 2 vols., Zanichelli, Bolonha 1972; *Filosofia dell'arte*, A. Klein, Prismi, Nápoles 1988; *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, L. Pareyson (org.), Mursia, Milão 1990; *Filosofia della mitologia*, L. Procesi (org.), Mursia, Milão 1990; *Dell'Io come principio della filosofia*, A. Moscati, Cronopio, Nápoles 1991; *Bruno*, E. Guglielminetti (org.), Esi, Nápoles 1994; *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, com texto alemão em paralelo, G. Strummiello (org.), Rusconi, Milão 1996.

Literatura

A. Massolo, *Il primo Schelling*, Sansoni, Florença 1953; G. Semerari, *Interpretazione di Schelling*, vol. I, Libreria Scientifica Editrice, Nápoles 1958; L. Pareyson, *L'estetica di Shcelling*, Giappichelli, Turim 1964; A. Bausola, *Metafisica e rivelazione nella filosofia positiva di Schelling*, Vita e Pensiero, Milão 1969; C. Cesa, *La filosofia politica di Schelling*, Laterza, Bari 1969; G. Semerari, *Introduzione a Schelling*, Laterza, Bari 1971; X. Tilliette, *Attualità di Schelling*, Mursia, Milão 1972; W. Kasper, *L'Assoluto nella storia nell'ultima filosofia di Schelling*, Jaca Book, Milão 1986; F. Moiso, *Vita, natura, libertà. Schelling (1795-1809)*, Mursia, Milão 1990; G. Riconda, *Schelling storico della filosofia (1794-1820)*, Mursia, Milão 1990; L. Procesi, *La genesi della coscienza nella "Filosofia della mitologia" di Schelling*, Mursia, Milão 1990. Para a história da crítica e a sorte de Schelling: A. Bausola, *F. W. J. Schelling*, La Nuova Italia, Florença 1975.

Cap. 6. Hegel

Textos

a) **Escritos de juventude ou menores:** *Scritti politici (1798-1806)*, A. Plebe (org.), Laterza, Bari 1961; *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, A. Negri (org.), Laterza, Bari 1971; *Primi scritti critici* (isto é: *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*; *Fede e sapere*), R. Bodei (org.), Mursia, Milão 1971; *Scritti politici (1798-1831)*, C. Cesa (org.), Einaudi, Turim 1972; *Lettere*, P. Manganaro (org.), Laterza, Bari 1972; *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, N. Merker (org.), Laterza, Bari 1977; *Note di diario (Tagebuch I, 1785-1787, e II, 1796)*, L. Montoneri (org.), Marino, Catânia 1979; *Vita di Gesù*, A. Negri (org.), Laterza, Bari 1980; *Epistolario*, vol. I: *1785-1808*, P. Manganaro (org.), Guida, Nápoles 1983; *Le orbite dei pianeti*, A. Negri (org.), Laterza, Roma-Bari 1984; *Scritti teologici giovanili*, E. Mirri (org.) Guida, Nápoles 1989; *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, M. Pancaldi e M. Trombino (orgs.), Paravia, Turim 1990.

b) **Obras fundamentais, publicadas pelo próprio Hegel:** *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, B. Croce (org.), Laterza, Bari 1980; *Scienza della logica*, 2 vols., Laterza, Roma-Bari 1984; *Lineamenti di filosofia del diritto*, G. Marini (org.), Laterza, Roma-Bari 1994; *Fenomenologia dello Spirito*, com texto alemão em paralelo, V. Cicero, Rusconi, Milão 1995; *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1830)*, com texto alemão em paralelo, V. Cicero (org.), Rusconi, Milão 1996; *Lineamenti di filosofia del Diritto*, com texto alemão em paralelo, V. Cicero (org.), Rusconi, Milão 1996.

c) **Cursos, reunidos e publicados por discípulos:** *Lezioni sulla filosofia della storia*, 4 vols., La Nuova Italia, Florença 1967; *Lezioni sulla storia della filosofia*, 4 vols., La Nuova Italia, Florença 1967; *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, G. Borruso (org.), Laterza, Bari 1970; *Filosofia dello spirito jenese*, G. Cantillo (org.), Laterza, Bari 1971; *Lezioni sulla filosofia della religione*, 2 vols., E. Oberti e G. Borruso (orgs.), Zanichelli, Bolonha 1974; *Estetica*, Einaudi, Turim 1976; *Propedeutica filosofica*, G. Radetti (org.), La Nuova Italia, Florença 1977; *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)*, F. Chiereghin (org.), Verifiche, Trento 1982.

Literatura

De Ruggiero, *Hegel*, vol. VIII da *Storia della filosofia*, Laterza, Bari 1958; C. Lacorte, *Il primo Hegel*, Sansoni, Florença 1959; N. Merker, *Le origini della logica hegeliana (Hegel a Jena)*, Feltrinelli, Milão 1961; K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, Vallecchi, Florença 1966; B. Croce, *Saggio sullo Hegel e altri scritti di storia della filosofia*, Laterza, Bari 1967; E. De Negri, *Interpretazione di Hegel*, Sansoni, Florença 1969; M. Rossi, *Da Hegel a Marx*, vol. I: *La formazione del pensiero politico di Hegel*, e vol. II: *Il sistema hegeliano dello stato*, Feltrinelli, Milão 1970; F. N. Findlay, *Hegel oggi*, Isedi, Milão 1972; J. Hyppolite, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, La Nuova Italia, Florença 1972; H. Küng, *Incarnazione di Dio. Introduzione al pensiero teologico di Hegel*, Queriniana, Bréscia 1972; H. G. Gadamer, *La dialettica di Hegel*, Marietti, Turim 1973; VV.AA., *L'opera e l'eredità di Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1974; G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, 2 vols., Einaudi, Turim 1975; K. Löwith, *Hegel e il cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 1976; M. Paolinelli, *G. W. F. Hegel, Fenomenologia dello spirito*, vol. I: *Introduzione e traduzione* (de capítulos escolhidos), vol. II: *Commento*, Vita e Pensiero, Milão 1977; N. Bobbio, *Studi hegeliani*, Einaudi, Turim 1981; F. Menegoni, *Moralità e morale in Hegel*, Liviana, Pádua 1982; O. Pöggeler, *Hegel. L'idea di una Fenomenologia dello spirito*, Guida, Nápoles 1986; A. Negri, *Hegel nel Novecento*, Laterza, Bari 1987; A. Peperzak, *Autoconoscenza dell'assoluto. Lineamenti della filosofia dello spirito hegeliana*, Bibliopolis, Nápoles 1988; V. Verra, *Introduzione a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1988; E. Weil, *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, Guerini, Nápoles 1988; M. Heidegger, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, Guida, Nápoles 1991; V. Verra, *Letture hegeliane*, Il Mulino, Bolonha 1992; M. Donà, *Sull'Assoluto. Per una reinterpretazione dell'idealismo hegeliano*, Einaudi, Turim 1992. Para a história da crítica: V. Verra, *Hegel*, em *Questioni*, cit., pp. 249-347.

Cap. 7. Direita e esquerda hegeliana

Textos

Stirner: *L'unico e la sua proprietà*, Ubaldini, Roma 1970.

Feuerbach: *L'essenza del Cristianesimo*, A. Banfi (org.), Feltrinelli, Milão 1960; *Principi della filosofia dell'avvenire*, N. Bobbio (org.), Einaudi, Turim 1971; *L'essenza della religione*, C. Cesa e C. Ascheri (orgs.), Laterza, Roma-Bari 1974.

Saint-Simon: *Opere*, M. T. Bovetti Picchetto (org.), Utet, Turim 1975.

Fourier: *Contro la civiltà*, M. Moneti (org.), Guaraldi, Bolonha 1971.

Proudhon: *Che cos'è la proprietà?*, U. Cerroni (org.), Laterza, Bari 1967; *La giustizia nella rivoluzione e nella Chiesa*, M. Albertini (org.), Utet, Turim 1968.

Literatura

Para a **Escola hegeliana:** E. Rambaldi, *Le origini della Sinistra hegeliana*, La Nuova Italia, Florença 1966; C. Cesa, *Scritti sulla Sinistra hegeliana*, Argalia, Urbino 1972; M. Rossi, *Da Hegel a Marx*, vol. III: *La Scuola hegeliana. Il giovane Marx*, Feltrinelli,

Milão 1974; K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Turim 1979.

Para **Strauss** e **Bauer**: I. Fetscher, *Il Marxismo. Storia documentaria*, vol. I: *Filosofia, Ideologia,* Feltrinelli, Milão 1969.

Para **Stirner**: G. Penzo, *Max Stirner. La rivolta esistenziale*, Patron, Bolonha 1981.

Para **Feuerbach**: L. Casini, *Storia ed umanesimo in Feuerbach*, Il Mulino, Bolonha 1974; A. Schmidt, *Il materialismo antropologico di L. Feuerbach*, De Donato, Bari 1975; C. Cesa, *Introduzione a Feuerbach*, Laterza, Roma-Bari 1978; F. Tommasini, *Feuerbach e la dialettica dell'essere. Con la pubblicazione di due scritti inediti*, La Nuova Italia, Florença 1982.

Para **Saint-Simon**: V. Martino, *Saint-Simon tra scienza e utopia*, Dedalo, Bari 1979.

Para **Fourier**: M. Moneti, *La mecanica delle passioni. Studio su Fourier e il socialismo critico-utopistico*, La Nuova Italia, Florença 1979.

Para **Proudhon**: M. Albertini, *Proudhon*, Vallecchi, Florença 1974.

Cap. 8. Marx, Engels e o materialismo histórico-dialético

Textos

Marx: *Opere complete di K. Marx (e di F. Engels)*, Editori Riuniti, Roma; *La sacra famiglia*, A. Zanardo (org.), Editori Riuniti, Roma 1969; *Il capitale, Critica dell'economia politica*, D. Cantimori, R. Panzieri e M. L. Boggieri (orgs.), 3 vols., Editori Riuniti, Roma 1970; *L'ideologia tedesca*, C. Luporini (org.), Editori Riuniti, Roma 1972.

Engels e **Dühring**: F. Engels, *Antidühring*, V. Gerratana (org.), Editori Riuniti, Roma 1968, 1971[2].

Literatura

Para **Marx**: B. Russell, *Saggi impopolari*, La Nuova Italia, Florença 1963; J. Y. Calvez, *Il pensiero di Karl Marx*, Borla, Roma 1964; G. Della Volpe, *Rousseau e Marx*, Editori Riuniti, Roma 1964; L. Fabbri, *I comunisti e la religione*, Ave, Roma 1965; V. I. Lenin, *Karl Marx*, Editori Riuniti, Roma 1965; I. Fetscher, *Il marxismo. Storia documentaria*, Feltrinelli, Milão 1970; L. Althusser-E. Balibar, *Leggere il Capitale*, Feltrinelli, Milão 1971; F. Mehring, *Vita di Marx*, Editori Riuniti, Roma 1972; K. R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. II: *Hegel e Marx falsi profeti*, Armando, Roma 1974; L. Althusser, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1974; E. Bloch, *Karl Marx*, Il Mulino, Bolonha 1977; M. Dal Pra, *La dialettica in Marx*, Laterza, Roma-Bari 1977; G. Bedeschi, *Introduzione a Marx*, Laterza, Roma-Bari 1981.

Para **Engels**: G. Mayer, *F. Engels. La vita e l'opera*, Einaudi, Turim 1969; R. Mondolfo, *Il materialismo storico di F. Engels*, La Nuova Italia, Florença 1972.

Cap. 9. Herbart e Trendelenburg

Textos

Herbart: *Introduzione alla filosofia*, G. Vidossich (org.), Laterza, Bari 1908; *Manuale di psicologia*, I. Volpicelli (org.), Armando, Roma 1982.

Literatura

Para **Herbart**: A. Saloni, *Herbart*, 2 vols., La Nuova Italia, Florença 1937; B. Bellerate, *La pedagogia di J. F. Herbart*, Università Salesiana, Roma 1970; S. Poggi, *I sistemi dell'esperienza*, Il Mulino, Bolonha 1977; R. Pettoello, *Introduzione a Herbart*, Laterza, Roma-Bari 1988.

Para **Trendelenburg**: VV.AA., *La dialettica nel pensiero contemporaneo*, V. Verra (org.), Il Mulino, Bolonha 1976; M. Mangiagalli, *Logica e metafisica nel pensiero di F. A. Trendelenburg*, Cusi, Milão 1983.

Cap. 10. Schopenhauer

Textos

Schopenhauer: *Parerga e Paralipomena*, E. Amendola Kuhn, F. Colli, M. Montinari (orgs.), Boringhieri, Turim 1963; *Il mondo come volontà e rappresentazione*, G. Riconda (org.), Mursia, Milão 1969; *Il fondamento della morale*, Laterza, Bari 1981.

Literatura

Para **Schopenhauer**: G. Faggin, *Schopenhauer, il mistico senza Dio*, La Nuova Italia, Florença 1951; G. Riconda, *Schopenhauer interprete dell'Occidente*, Mursia, Milão 1969; I. Vecchiotti, *Introduzione a Schopenhauer*, Laterza, Roma-Bari, 1986.

Cap. 11. Kierkegaard

Textos

Kierkegaard: *Opere*, C. Fabro (org.), Sansoni, Florença 1972; *Diario*, C. Fabro (org.), Morcelliana, Bréscia 1980.

Literatura

Para **Kierkegaard**: R. Cantoni, *La coscienza inquieta*, Mondadori, Milão 1949; C. Fabro (org.), *Studi kierkegaardiani*, Morcelliana, Bréscia 1957; E. Paci, *Relazioni e significati*, vol. II: *Kierkegaard e Thomas Mann*, Parenti, Milão 1965; M. Gigante, *Religiosità di Kierkegaard*, Morano, Nápoles, 1972; S. Spera, *Il giovane Kierkegaard*, Cedam, Pádua 1977; A. Riz-

zacasa, *Kierkegaard. Storia ed esistenza*, Studium, Roma 1984; V. Melchiorre, *Saggi su Kierkegaard*, Marietti, Genova 1987.

Cap. 12. A filosofia na França na era da Restauração

Literatura

Para os **ideólogos**: P. Treves, *Profeti del passato. Maestri e discepoli della controrivoluzione francese*, Barbera, Florença 1952; S. Moravia, *Il pensiero degli idéologues. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, La Nuova Italia, Florença 1974.

Para **Maine de Biran**: M. Ghio, *La filosofia della coscienza di Maine de Biran. La tradizione biraniana in Francia*, Istituto di Filosofia della Facoltà di Lettere, Turim 1967; C. Terzi, *Maine de Biran nel pensiero moderno e contemporaneo*, Cedam, Pádua 1974; S. Cavaciuti, *Il problema morale nel pensiero di Maine de Biran*, 2 vols., Marzorati, Milão 1981.

Para **de Maistre**: B. Brunello, *Joseph de Maistre político e filosofo*, Patron, Bolonha, 1967; M. Ravera, *De Maistre pensatore dell'origine*, Mursia, Milão 1986.

Para **Lamennais**: G. Verucci, *Felice Lamennais. Dal Cattolicesimo autoritario al Radicalismo democratico*, Istituto per gli Studi Storici, Roma 1965.

Para **Cousin**: A. Bassi Ratheb, *La Storiografia filosofica di V. Cousin*, Casale Monferrato, 1935; S. Mastellone, *V. Cousin e il Risorgimento italiano*, Barbera, Florença 1955.

Cap. 13. A filosofia italiana na época da Restauração

Textos

Romagnosi: *Opere*, 8 vols., Milão 1841-1852.

Cattaneo: *Scritti filosofici*, 3 vols., N. Bobbio (org.), Le Monnier, Florença 1960; *Scritti politici*, 3 vols., M. Boneschi (org.), Le Monnier, Florença 1965.

Ferrari: *Opere di G. D. Romagnosi, C. Cattaneo, G. Ferrari*, E. Sestan (org.), Ricciardi, Nápoles, 1957.

Literatura

Para **Romagnosi**: A. Dentone, *Il problema morale in Romagnosi e Cattaneo*, Marzorati, Milão 1968; A. Tarantino, *Natura delle cose e società civile. Rosmini e Romagnosi*, Studium, Roma 1983.

Para **Cattaneo**: N. Bobbio, *Una filosofia militante. Studi su C. Cattaneo*, Einaudi, Turim 1971; VV.AA., *L'opera e l'eredità di C. Cattaneo*, Il Mulino, Bolonha, 1975; U. Puccio, *Introduzione a Cattaneo*, Einaudi, Turim 1977.

Para **Ferrari**: S. Rota Ghibaudi, *Giuseppe Ferrari. L'evoluzione del suo pensiero (1838-1860)*, Olschki, Florença 1969.

Cap. 14. Galluppi, Rosmini e Gioberti

Textos

Galluppi: *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, 6 vols., Nápoles 1846.

Rosmini: *Opere (edite e inedite)*, Edizione nazionale, E. Castelli (org.), Roma 1934ss.

Gioberti: *Opere*, E. Castelli (org.), Bocca, Milão 1938ss.

Literatura

Para **Galluppi**: G. Di Napoli, *La filosofia di Pasquale Galluppi*, Cedam, Pádua 1947; VV.AA., *Studi galluppiani*, Centro studi galluppiani, Tropea, 1979.

Para **Rosmini**: C. Giacon, *L'oggettività in A. Rosmini*, Silva, Milão-Gênova, 1960; G. Cristaldi, *A. Rosmini e il pensare cristiano*, Vita e Pensiero, Milão 1977; G. Campanini, *Rosmini politico*, Giuffré, Milão 1980; U. Muratore, *Antonio Rosmini* (antologia), Città Nuova, Roma 1989.

Para **Gioberti**: L. Stefanini, *Gioberti*, Bocca 1947; U. Redanò, *Vincenzo Gioberti*, Sei, Turim 1958; B. Derossi, *La teoria giobertiana del linguaggio come dono divino e il suo significato storico e speculativo*, Marzorati, Milão 1968.

Cap. 15. O positivismo sociológico e utilitarista

Textos

Comte: *Corso di filosofia positiva*, 2 vols., F. Ferrarotti (org.), Utet, Turim 1967; *Opuscoli di filosofia sociale e discorsi sul positivismo*, A. Negri (org.) Sansoni, Florença 1969.

Bernard: *Introduzione allo studio della medicina sperimentale*, F. Ghiretti (org.), Feltrinelli, Milão 1973.

Malthus: *Primo saggio sulla popolazione*, Laterza, Bari 1976.

Smith: *Ricerche sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, Utet, Turim 1965.

Ricardo: *Principi dell'economia politica e delle imposte, con altri saggi sull'agricoltura e la moneta*, Utet, Turim 1965.

Stuart Mill: *Sistema di logica*, G. Facchi (org.), Ubaldini, Roma 1968; *Della libertà*, Sansoni, Florença 1974; *Autobiografia*, F. Resatino (org.), Laterza, Bari 1978; *Utilitarismo*, E. Musacchio (org.), Cappelli, Bolonha, 1981.

Literatura

Para o **positivismo em geral**: L. Kolakowski, *La filosofia del positivismo*, Laterza, Roma-Bari 1974; W. M. Simon, *Il positivismo europeo nel XIX secolo*, Il Mulino, Bolonha 1980; A. Santucci (org.), *Scienza e filosofia nella cultura positivistica*, Feltrinelli, Milão 1982; E. R. Papa (org.), *Il positivismo e la cultura*

italiana, Angeli, Milão 1985; S. Poggi, *Introduzione al positivismo*, Laterza, Roma-Bari 1987.

Para **Comte**: O. Negt, *Hegel e Comte*, Il Mulino, Bolonha 1975; A. Negri, *Introduzione a Comte*, Laterza, Roma-Bari 1983.

Para **Bernard**: M. D. Grmek, *Psicologia ed epistemologia della ricerca scientifica. C. Bernard e le sue ricerche tossicologiche*, Episteme Editrice, Milão 1976; VV.AA., *C. Bernard: scienza, filosofia e letteratura*, M. Di Giandomenico (org.), Bertani, Verona 1982.

Para **Malthus**: J. M. Poursin, G. Dupuy, *Malthus*, Laterza, Bari 1974; A. La Vergata, *Nonostante Malthus. Fecondità, popolazioni e armonia della natura (1700-1900)*, Bollati-Boringhieri, Turim 1990.

Para **Smith** e **Ricardo**: C. Napoleoni, *Smith. Ricardo. Marx. Considerazioni sulla storia del pensiero economico*, Boringhieri, Turim 1977.

Para **Bentham** e **James Mill**: M. A. Cattaneo, *Il Positivismo giuridico inglese*, Giuffré, Milão 1962.

Para **Stuart Mill**: F. Arata, *La logica di J. S. Mill e la problematica etico-sociale*, Marzorati, Milão 1964; F. Restaino, *J. S. Mill e la cultura filosofica britannica*, La Nuova Italia, Florença 1968; G. Frongia, *John Stuart Mill e il metodo scientifico*, Esi, Nápoles 1984.

Cap. 16. O positivismo evolucionista e materialista

Textos

Spencer: *Primi principi*, G. Salvadori (org.), Bocca, Milão 1901; *Principi di sociologia*, F. Ferrarotti (org.), Utet, Turim 1968.

Ardigò: *Opere filosofiche*, 11 vols., L. Colli ed., Mântua-A. Draghi ed., Pádua 1882-1918.

Literatura

Para **Spencer**: M. Toscano, *Malgrado la storia. Per una lettura critica di H. Spencer*, Feltrinelli, Milão 1980; P. G. Linguiti, *Spencer e la teoria evoluzionistica della conoscenza*, Pacini Fazzi, Lucca 1991.

Para **Ardigò**: A. Saloni, *Il Positivismo e R. Ardigò*, Armando, Roma 1969; W. Buttemeyer, *Roberto Ardigò e la psicologia moderna*, La Nuova Italia, Florença 1969.

Cap. 17. O desenvolvimento das ciências no século XIX

Textos

Lamarck: *Filosofia zoologica. Parte I*, introdução e comentário de G. Barzanti, La Nuova Italia, Florença 1976.

Darwin: *Autobiografia (1809-1882)*, Einaudi, Turim 1962; *L'origine dell'uomo*, F. Paparo (org.), Editori Riuniti, Roma 1966; *L'origine delle specie per selezione naturale*, F. Montalenti (org.), Boringhieri, Turim 1967.

Durkheim: *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, introdução de C. A. Viano, Edizioni di Comunità, Milão 1963; *Il suicidio. L'educazione morale*, introdução de L. Cavalli, Utet, Turim 1969.

Literatura

Para a **biologia do século XIX**: G. Montalenti, *L'evoluzione*, Einaudi, Turim 1965.

Para a **lógica do século XIX**: J. M. Bochenski, *La logica formale*, 2 vols., Einaudi, Turim 1972.

Para a **matemática do século XIX**: D. J. Struik, *Matematica. Un profilo storico*, Il Mulino, Bolonha 1981.

Para a **geometria do século XIX**: E. Agazzi, D. Palladino, *Le geometrie non-euclidee*, Mondadori, Milão 1978.

Para a **física do século XIX**: T. S. Kuhn, *Alle origini della fisica contemporanea*, Il Mulino, Bolonha 1981.

Para a **lingüística do século XIX**: M. Leroy, *Profilo storico della linguistica moderna*, Laterza, Bari 1965.

Para a **psicologia do século XIX**: G. Zunini, *Psicologia*, Morcelliana, Bréscia 1948.

Para a **sociologia do século XIX**: F. Ferrarotti, *La sociologia: storia, concetti, metodi*, Edizioni Eri, Turim 1967.

Para **Darwin**: L. Eisley, *Il secolo di Darwin*, Feltrinelli, Milão 1975; B. Farrington, *Che cosa ha veramente detto Darwin*, Ubaldini, Roma 1977; G. Pancaldi, *Darwin: storia ed economia della natura*, La Nuova Italia, Florença 1977; G. Montalenti, *Darwin*, Editori Riuniti, Roma 1982.

Para **Durkheim**: R. Aron, *Le tappe del pensiero sociologico (Montesquieu, Comte, Marx, Durkheim, Pareto, Weber)*, Mondadori, Milão 1974; C. Montaleone, *Biologia sociale e mutamento. Il pensiero di Durkheim*, Angeli, Milão 1980.

Cap. 18. O empiriocriticismo e o convencionalismo

Textos

Avenarius: *Critica dell'esperienza pura*, introdução de A. Verdino, Laterza, Bari 1972.

Mach: *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico*, A. D'Elia, Boringhieri, Turim 1977; *Conoscenza ed errore. Abbozzi per una psicologia della ricerca*, introdução de A. Gargani, Einaudi, Turim 1982.

Poincaré: *Il valore della scienza*, F. Albergamo (org.), La Nuova Italia, Florença 1952.

Duhem: *La teoria fisica: il suo oggetto e la sua struttura*, introdução de L. De Broglie, Il Mulino, Bolonha 1978.

Literatura

Para **Avenarius**: A. Verdino, *Introduzione* a R. Avenarius, *Critica dell'esperienza pura*, Laterza, Bari 1972.

Para **Mach**: A. D'Elia, *E. Mach*, La Nuova Italia, Florença 1971.

Para **Poincaré**: A. Cecchini, *Il concetto di convenzione matematica in H. Poincaré*, Giappichelli, Turim 1961.

Para **Duhem**: L. De Broglie, *Introduzione* a P. Duhem, *La teoria fisica*, Il Mulino, Bolonha 1978.